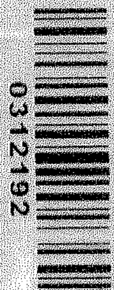
دكتور محمد السيد الجليند

قضية الألوهية

بين الدين والفلسفة



دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب

قضية الألوهية

بين الدين والفلسفة

مع تحقيق كتاب التوحيد لابن تيمية

قضية الألوهية بين الدين والفلسفة

مع تحقيق

كتاب التوحيد لابن تيمية

الدكتور

محمد السيد الجليند

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة الإسلامية
دار العلوم - جامعة القاهرة

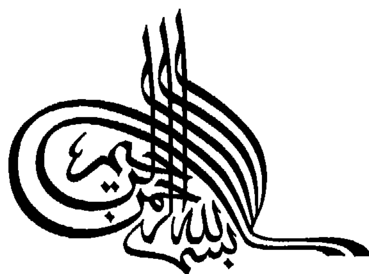
الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

٢٠٠١م

الكـــــــتاب : قضية الألوهية بين الدين والفلسفة
"مع تحقيق كتاب التوحيد لابن تيمية"
المؤلـــــــف : د. محمد السيد الجليند
رقــم الإيـــداع : ٢٠٠٠/١٥٨٠٥
الـــترقيم الـــدولى : I. S. B. N.
977-303-298-1
تـــاريخ النشـــر : ٢٠٠١

الناشــــــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (عبده غريب)
شركة مساهمة مصرية
الإدارة : ٥٨ ش الحجاز - عمارة برج آمون - الدور الأول - شقة٦
☎ ٦٣٦٢٥٦٢ ــ فاكس: ٦٣٧٤٠٣٨
الــــــتوزيع : ١٠ ش كامل صدقى الفجالة (القاهرة)
☎ ٥٩١٧٥٣٢ / ✉ ١٢٢ (الفجالة)
المطـــــــابع : مدينة العاشر من رمضان ــ المنطقة الصناعية (C1)
☎ ٠١٥/٣٦٢٧٢٧


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى ابنتي وسام إلى ابني خالد

داعياً المولى جلَّ وعلا أن يصنعهما

على عينه . رعاية وحفظاً . ومعيَّةَ

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

إن الحمد لله. نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا. وصلى الله وسلم وبارك على عبدالله ورسوله سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. آمين.

وبعد

هذه قضية الألوهية بأبعادها الفلسفية العقلية والدينية، أردنا منها وضع يد القارئ الكريم على سبب الخلاف القائم بين الفرق الإسلامية من جانب وبينها وبين التصور الفلسفى من جانب آخر وبيان أن العقل الإنسانى كلما ابتعد عن النص كتاباً وسنة فى مسائل الألوهية تكاثرت عليه عوامل الحيرة والاضطراب وتاه فى أودية الضلال والخلاف، وكلما تمسك بالنص الدينى فى هذه القضايا أمن الزلل وحقق الأمان لصاحبه خاصة أن مسائل الألوهية تنتمى إلى عالم الغيب وليس لها فى عالم الشهادة نظير فتقاس عليه، ولا ينفع فيها التصور العقلى والتخيل الذهنى. بل لابد فيها من اليقين الجازم الذى لا يرقى إليه شك ولا يخالطه ريب.

وحاولنا قدر الإمكان أن نعالج هذه المسائل بأسلوب هادئ موجز فى كثير من الأحيان بعيد عن التفصيلات والتفريعات الخلافية.

وكان قصدنا فى طرح مواقف علماء الكلام حول هذه المسائل أن نوضح للقارئ أن الخلاف بين المتكلمين وأن بدا كبيراً وواسعاً إلا أنه عند التأمل الدقيق يبدو خلافاً لفظياً فى معظمه، يرجع سببه إلى أن كل مدرسة كلامية كانت تستعمل المصطلح بمعنى يختلف عن المعنى الآخر الذى تريده المدرسة الأخرى لنفس المصطلح فيبدو الخلاف عميقاً والنزاع قائماً ولكن عند النظر الدقيق فى تحرير هذه المصطلحات وتحرى مناط الخلاف بين المتكلمين نجد هذا الخلاف يتلاشى تدريجياً حتى ينتهى فى النهاية حيث تتحد الأهداف والغايات وأن اختلفت الوسائل والتأويلات.

ومــن هــنا كان الإجماع منعقداً بين المتكلمين على أن الله تعالى واحد فى ذاته، واحد فى صفاته، واحد فى أفعاله، موصوف بكل كمال وصف نفسه به فى كتابه أو على لســان رســوله صلى الله عليه وسلم، من غير تشبيه ولا تعطيل وأن الجمع بين الإثبات والتنزيه منهج أقوم فى العقل وجاء به النقل الصحيح، وأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكــن، وأنه تعالى خالق كل شيء ومليكه، وأن العباد فاعلون لأفعالهم محاسبون عليها ثواباً وعقاباً وأن الخلاف فى التفسير والتأويل لا ينال مما أجمع عليه المسلمون مما جاء فى كــتاب الله وسنة رسوله، ومضى عليه سلف الأمة، ولقد اخترنا قضايا محورية من علم الكــلام لــتكون أساساً لهذه الدراسة وما تفرع عنها من وسائل وجزئيات تمثلت هذه القضايا فى :

١- قضية التوحيد، وحديث القرآن عن الذات والصفات.

٢- قضية القضاء الإلهى ، وعلاقته بأفعال الإنسان.

٣- قضية المعرفة بين العقل والشرع.

عرضنا خلالها آراء كل من المعتزلة والأشاعرة فى ضوء موقف السلف ونصوص الكتاب والسنة، حتى يتبين لنا موقع أقدام كل مدرسة من الصواب والخطأ.

أســأل الله تعالى أن يجعل عملنا خالصاً لوجهه الكريم وألا يجعل لغيره فيه شيئاً، وأن يتقبله منا قبولاً حسناً، وأن يغفر لنا ما قد يبدو فيه من هنا تغير مقصودة آمين.

محمد السيد الجليند

القاهرة فى : ٢٩ رجب سنة ١٤٢١هـ

٢٤ أكتوبر سنة ٢٠٠٠م



الفصل الأول

منهج القرآن فى الحديث عن الله

لقد شغل موضوع هذا الكتاب عقول الفلاسفة والمفكرين قديماً وحديثاً، وتباينت فيه أراؤهم واختلفت مشاربهم، ابتداء من سقراط إلى الآن. ويشكل هذا الكتاب حلقة فكرية من تلك الحلقات التى بدأها أرسطو بحديثه عن المحرك الأول للعالم ولم تنته بعد.

بيد أن هذا الكتاب فى عرضه لقضية الألوهية يختلف فى كل جزئية منه عن موقف كبار الفلاسفة الإلهين منهم والماديين، ذلك أن الموقف الفلسفى يمثل تصوراً عقلياً محدوداً لقضية الألوهية عموماً، وقد يقترب هذا التصور العقلى أحياناً من حقيقة الأمر فى هذه القضية ولكنه يبتعد عنها فى كثير من الأحيان، أما هذا الكتاب فإنه يمثل الموقف الدينى فى تصويره لقضية الألوهية خالياً من التعقيدات الفلسفية والمناظرات الكلامية الجدلية، وبالمقارنة بين الموقف العقلى متمثلاً فى تراث الفلسفة والموقف الدينى متمثلاً فى هذا الكتاب يتضح للقارئ الفرق بين الموقفين، بين الموقف الفلسفى والموقف الدينى، بين التصور العقلى المشوه والتصوير الدينى الحق الذى يقدمه القرآن الكريم.



ولكـــى يتضح أمام القارئ سمو الموقف الديني من قضية الألوهية فضلت أن أضع منهج القرآن فى حديثه عن الله مقارناً بالموقف الفلسفى ليكون أمام القارئ الموقفان معاً (الفلسفى والديني) فيقارن بين هذا وذاك ليدرك الفرق بينهما، وآثرت أن أجعل موقف أرســطو ومن تبعه من فلاسفة الإسلام من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا هو المعبر عـــن الموقف الفلسفى لأن هؤلاء جميعاً من كبار الذين خاضوا هذه المشكلة وعالجوها بمنطقهم الخاص، ولقد توخيت الإيجاز بقدر الإمكان حتى لا يشعر القارئ بالملل وأرجو ألا يكون إيجازاً مخلاً بالمقصود والله المستعان.

الذات والصفات

. لا شــك أن الــبحث فى قضــية الألوهية بجوانبها الثلاثة (الذات - الصفات - الأفعال) من أصعب الأمور وأكثرها حاجة إلى اختيار الألفاظ الدقيقة المعبرة عن المعانى المرادة نصاً لا تأويلاً. ذلك أن قضية الألوهية ذاتها من القضايا الشائكة التى قد يكثر فيها الزلل ويسهل الخطأ ما لم يكن هناك حرص مسبق على اختيار الألفاظ، ولو كانت هذه القضية كغيرها من القضايا المحسوسة التى قد يعبر عنها المرء بما يراه من ألفاظ مناسبة لما شــاهده منها ومن أحوالها لكان الأمر سهلاً ميسوراً، فما أسهل على الباحث أن يعبر عن الأمور المحسوسة له بالألفاظ المناسبة لأحوالها المعبرة عن صفاتها سواء بالاشتقاق أو بالدلالــة المباشــرة، أما بالنسبة لقضية الألوهية، فإن الأمر يختلف تماماً عن هذه القضايا الحســية، ذلك أن البحث فى قضية الألوهية يتعلق بأمور غيبية لا يمكن التعبير عنها إلا بالألفــاظ المناسبة المعبرة عن أحوالها وصفاتها، ونحن لم نشاهد هذه الأمور الغيبية حتى نطــلق عليها الألفاظ التى قد نراها أكثر مناسبة من غيرها أو قد نراها أكثر دلالة على المعنى المراد، وهذا هو سر الخطورة الكامنة فى بحث قضايا الألوهية عموماً، ومن هنا تأتى صــعوبة اختيار الألفاظ وانتقاء الكلمات، ولشدة حرصنا على توضيح هذه القضية من جــانب ولصعوبة الخوض فيها من جانب آخر، رأيت من الأفضل الالتجاء إلى نصوص القرآن والسنة فى تصويرها لقضية الألوهية، وفى نفس الوقت سوف أركز على نصوص السلف فى تصويرهم لهذه القضية حتى نكون أمناء فى التعبير عما نريد.

(أ) الذات

لقــد احتلت قضية الألوهية أهم جوانب البحوث الفلسفية القديمة والحديثة معاً، ذلك أنها ــ كانت ولا زالت ــ أهم مشكلة واجهت العقل البشرى فى مراحل تطوره وفى مختــلف المجتمعات والأجيال، كما أنها احتلت فى الوقت نفسه جزءاً هاماً من تراث الأديــان السماوية (اليهودية ــ المسيحية ــ الإسلام) ومن هنا اختلفت الحلول وتباينت التصــورات العقلية لهذه القضية من فلسفة إلى أخرى، وإذا كان هناك ــ ولا شك ــ وحــدة متماســكة بين النصوص الدينية الصحيحة فى الأديان الثلاثة حول هذه القضية وتصــويرها، إلا أن الاختلاف بدا عميقاً وواضحاً بفعل الشراح والمفسرين بين تصوير النصوص وتصور المتأولين لها، فمالت نصوص وشروح اليهودية إلى التجسيم وبالغت فى ذلك، بينما مالت نصوص المسيحية إلى التجريد حتى صار إلهها غير معقول فاخترعت له فكــرة (الــثالوث) حتى يقدر البشر على تصوره، بينما وقف الإسلام وسطاً بين هؤلاء وأولــئك، فــنزه الله عن تجسيد اليهودية وعن تجريد المسيحية معاً وأخبر عن ذلك بأنه سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١).

ونجــد فى الإسلام أن القرآن يمثل همزة الوصل بين السماء والأرض، وبين تصوير المعــانى الغيــبية وتصور المسلمين لها، وبين الإخبار عن الذات الإلهية، وما يجب لها من صفات الكمال وحكمة الأفعال، وإيمان المسلمين بها وإذعانهم لها.

ولذلــك فقد خص القرآن هذه القضية بكثير من النصوص التى تدل على المعنى المراد مباشرة وبدون تأويل ولا تحريف لمعناها.

فهــناك آيات تتحدث عن الذات الإلهية وتصويرها للمسلم تصويراً مناسباً لمقدار تعقل الإنسان لها وتصوره لكمالها.

وهــناك آيات تتحدث عن الصفات الإلهية وما يجب لله من صفات الكمال التى ينبغى أن ينزه فيها عن مشابهة المخلوقين أو مشاركتهم.

وهناك آيات أخرى تتحدث عن مظاهر الحكمة الواضحة فى أفعاله، والتى تلفت نظر المسلم ليستنبط منها الدلالة على حكمة الصانع فى كل ما يفعل. وسوف نعرض هنا لـبيان منهج القرآن فى حديثه عن الله ـ ذاته وصفاته ـ ونتبع ذلك بالمقارنة بين منهج القرآن ومناهج الفلاسفة والمتكلمين.

كيف تحدث القرآن عن الله :

إذا استقرأنا آيات القرآن التى تحدث عن الذات الإلهية نجدها تخبر بأن ﴿اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ وبأنه تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الأَعْلَى فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ (الروم: ٢٧) ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ (مريم : ٦٥) ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾ (الأعراف: ١٨٠).

ففى هذه الآيات وغيرها نجد القرآن يحرص على نفى قانون الوالدية، والمولودية، والمماثلة، والمكافأة، فهو سبحانه لم يلد، ولم يولد، وليس كمثله شىء، ولا سمى له، ولا كفـو له. وممـا ينبغى أن يعلم أن هذا النفى الوارد فى القرآن حول بعض الصفات التى تتضـمن نقصاً معيناً لم يكن مقصوداً لذاته. ذلك لأن النفى عدم محض والعدم فى ذاته ليـس كمالا حتى يكون مقصوداً. وإنما الذى قصده الشرع من كل نفى ورد فى القرآن لنقص معين هو إثبات ضد هذا النقص المعين. فقوله سبحانه: ﴿لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾ (البقرة: ٢٥٥) لا يقصد به نفى السنة والنوم فقط وإنما يقصد منه إثبات ضد هذا النقص وهو كمال القيومية لله. ولذلك جاء فى أول الآية : ﴿اللَّهُ لا إِلَهَ إِلا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾. فمن كمال قيوميته أنه لا تأخذه سنة ولا نوم. وكذلك قوله تعالى ﴿وَلا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا. لم يكن مقصوداً به نفى التعب والنصب بقدر ما يقصد به إثبات كمال قدرته على كل شىء. وهكذا سائر آيات النفى الواردة حول نقص معين. فلم يكن النفى فيها مقصوداً لذاتـه وإنما قصد به إثبات ضده وهو الكمال. فهو مقصود قصد الوسائل وليس قصد الغايات.

كمـــا حرص أيضاً على إثبات أن له المثل الأعلى فى السموات والأرض، وأن له الأسماء الحسنى ففى الآيات الأولى أثبت القرآن كمالا معيناً لله. وفى الآيات الأخيرة نفى نقصاً معيناً عن الله.

ولم تتعرض هذه الآيات ولا غير لبيان كيفية الرب سبحانه، ولم يوضح لنا القرآن ما كنه ذاته وما حقيقتها، وإنما كانت كل آيات القرآن التى تحدثت عن الله تعالى تدور بـــين إثـــبات الكمـــال لله ونفى النقص عنه، ولم نجد آية واحدة بينت لنا كنه ذاته أو حقيقتها. بل نجد فى القرآن ما يفهم منه أن السؤال عن كنه هذه الذات أو حقيقتها غير مرغوب فيه. فلقد سأل فرعون نبى الله موسى قائلاً: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ فقال له موسى ﴿رَبُّ السَّــمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ (الشعراء: ٢٣ و٢٤) ومن المعروف أن صيغة السؤال "بما" تعنى السؤال عن الكنه والحقيقة، فإذا قيل مثلاً: ما الإنسان؟ بمعنى ما حده ومـــا كـــنه. فيقال فى الجواب: إنه حيوان ناطق، فيؤخذ فى بيان كنه الإنسان وتوضيح حقيقته أمران لابد منهما :

الأمر الأول : اعتبار الجنس الذى ينتمى إليه الإنسان وهو الحيوان.

الأمر الثانى: اعتبار صفة يختص بها الإنسان دون سائر أنواع الجنس الذى ينتمى إليـــه وهى صفة الناطقية: وبدون هذين الأمرين لا يكون هناك بيان لحقيقة الإنسان ولا كـــنهه، وإنما صح بيان حقيقة الإنسان هنا لأن له جنساً ينتمى إليه وهو الحيوان، والأمر بالنســـبة لله يختلف تماماً، فهو سبحانه كما أخبر عن نفسه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فكيف يكون له جنس ينتمى إليه حتى يصح أن يقال ﴿ما رب العالمين﴾ ورسل الله هم أعلم بالله وبصـــفاته، ولقد أدرك نبى الله موسى ما فى سؤال فرعون من لبس وخطأ، فأعرض عن الإجابة عن السؤال المطلوب به بيان الكنه والحقيقة لقصور العقل عن معرفة ذلك، وأخذ يوضـــح لفـــرعون صفات الرب بأنه خالق السموات والأرض وما بينهما، ولم يستطيع موسى أن يبين له كيف هو، أو ما كنه الرب، وإنما عدل عن جواب ما هو إلى التعريف بـــه بذكر صفاته المحسوسة آثارها للخلق ليستطيع أن يترقى المرء من المحسوس إلى تعقل الموصـــوف بهذه الصفات. أما كيف هو، أما كنه ذاته، أما حقيقتها، فلا يعلم ذلك إلا

هـــو، ومن هنا نستطيع القول بأن كل آية وردت فى القرآن الكريم تتحدث عن الذات الإلهيـــة كان هدفها إثبات وجود الرب وإثبات ذاته وليس إثبات كيف هذه الذات ولا بيان حقيقتها أو كنهها.

وإذا تســـاءلنا عن السبب الذى من أجله حرص القرآن على إثبات وجود الذات دون بيـــان كيف هذه الذات أو بيان حقيقتها، نجد القرآن نفسه قد أجاب صراحة على هـــذا السؤال بقوله تعالى : ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (طه : ١١٠) وعدم إحاطة العقل عـــلماً بـــه ســـبحانه ليس راجعاً إلى أن ذاته غير قابلة لأن تعرف. بل إلى قصور العقل وحـــدود إمكانه لتقبل المعرفة، ومما ينبغى أن يعلم أن المعرفة العقلية قد تكون تصديقية وقـــد تكـــون تصـــورية، فالمعرفة التصديقية هى تلك التى يستطيع العقل أن يتحقق من صدقها بالتجربة والمشاهدة، مثال ذلك إذا أردنا أن نتحقق من صدق القضية القائلة بأن الماء يتركب من أيديروجين وأوكسجين بنسبة ٢ : ١ فإن ذلك يكون سهلاً إذا أخذنا العناصر المكونة للماء وأجرينا عليها التجربة لتثبيت أن هذه القضية صادقة أو كاذبة.

أما المعرفة التصورية فلا تصبح يقيناً ما لم نتحقق من صدقها بالتجربة، وإنما تظل هكـــذا خيـــالاً عقـــلياً ما لم يثبت الواقع صدقها، كتصور العقل لما يمكن أن يحدث فى المستقبل، وكتصوره أيضاً للأمور الميتافيزيقية، فإن معرفة العقل للهيئة المخصوصة التى قد يكـــون عليها المستقبل، وتصور العقل للهيئة التى قد تكون عليها الأمور الغيبية يعتبر من هـــذا النوع، فنحن لم نر ما أخبرت عنه الشرائع من أمور البعث والحساب، ولم نشاهد كيفيـــة مـــأكل أهـــل الجـــنة، وإنما كانت معرفتنا بها عن طريق الإخبار عنها بالآيات والأحاديث.

وما دام الإنسان لم يشاهد هذه الأمور ولم يحس بها فلا يجوز عقلاً أن يجزم فيها برأى قاطع يعتمد فيه على مجرد التصور العقلى لما يمكن أن يكون عليه الأمر، وإنما ينبغى أن يلجأ إلى النصوص التى تخبر عن هذه الأحوال وعن كيفيتها، لأن المطلوب فى الإيمان بهـــذه الأمور هو الاعتقاد الجازم اليقينى، ولا يكفى فيه مجرد التصور العقلى لكيفية معينة

يتخيـــلها بعقله أو يرسمها له ذهنه لأن كل ما ورد على عقلك عن الله بخلافه لأنه ليس كمثله شيء.

ومن المعروف أن العقول تتعامل مع الأمور المحسوسة على سبيل التحقق والتيقن، أما مع الأمور التجريدية فتتعامل معها العقول على سبيل التصور والتخيل، من هنا كانت حاجـــة العقل إلى الدليل القاطع فى الأمور الغيبية التى لا تخضع لتجربته الحسية، والدليل هنا ليس إلا النص الصحيح من كتاب أو سنة.

ومن ناحية أخرى فإن العقل البشرى مؤهل لأن يدرك نفسه، ويدرك ما دونه من أشياء هذا العالم، ولكنه يعجز عن إدراك حقيقة ما فوقه من الموجودات كالملائكة مثلا، وكمعرفة الذات الإلهية على سبيل الحقيقة، فإن معرفته بهذه الموجودات تظل قاصرة على مجـــرد التصـــور والتخيل ما لم يلجأ إلى دليل يقينى من كتاب أو سنة فيؤمن به ويتعقد صدقه. ومعلوم أن مجرد التصور والتخيل لما يمكن أن يكون عليه الأمر لا يكفى فى قضية الإيمان التى لابد فيها من اليقين.

ويـــبدو أن السلف كانوا أكثر فطنة وذكاء من المتأخرين، لأنهم قد أدركوا هذه الحقيقـــة، فعـــرفوا للعقل حدوده التى ينبغى ألا يتجاوزها، وأطلقوا له العنان فى المعرفة الحسية المرتبطة بحياة الناس وشؤونهم اليومية، فأثبت العقل فيها جدارته وكفاءاته، فأنتج لنا علم أصول الفقه والأحكام الشرعية المستنبطة من الكتاب والسنة، وإلى جانب ذلك فقـــد برز دور العقل واضحاً فى كثير من أنواع المعرفة الإنسانية المرتبطة بالواقع ، فكان لهم دورهم البارز فى علوم النحو والرياضيات والطبيعة والكيمياء والطب.

أمـــا فـــيما يتصل بالأمور الغيبية فكان موقفهم العقلى منها يدل على أنهم كانوا أكـــثر احتراماً للعقل وأكثر خبرة بطاقته وحدوده، فاعتصموا بالنص الصادق الذى جاء على لسان الرسول الصادق مخبراً عن الغيبيات وأحوالها، فآمنوا بإثبات ما أخبر به النص وصدقوا بوجوده، ولم يتعرضوا للبحث فى كيفيته لاعتقادهم بأن ذلك مما يعز على العقل الوصول إليه.

فـــلم يتخيلوا بعقولهم كيفيات محددة لما أخبرت عنه الآيات القرآنية والأحاديث النــبوية من الأمور الغيبية، ولم يقولوا بتصورات عقلية مجردة لكيفية الذات الإلهية، ولا كيفية الملائكة أو العرش، ولم يكن ذلك إهمالاً منهم للنظر العقلى كما يقول ذلك بعض الباحـــثين، وإنما كان اعترافاً منهم بأن العقل وسيلة محدودة من وسائل المعرفة فلا يدرك غـــير الأمور المحسوسة على سبيل التيقن، ويدرك الأمور الغيبية على سبيل التصور فقط وليـــس التيقن، كما أن العقل ليس هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة بل هناك وسائل أخرى للمعرفة، والوسيلة اليقينية لمعرفة الأمور الغيبية على سبيل التيقن هى النص الصحيح من كتاب أو سنة وليس العقل منفرداً.

ولقـــد عبر السلف عن موقفهم هذا بعبارات تدل على صدق الإيمان القائم على الاعـــتقاد بصـــحة النص، واحترام العقل معاً، وتدل عبارتهم فى ذلك على ذكاء وفطنة ومعرفة كاملة بحقيقة الموقف وبوسيلة الإدراك المناسبة له.

فـــلقد روى عنه صلى الله عليه وسلم: "تفكروا فى ألاء الله ولا تفكروا فى ذاته" ذلك أن التفكير فى الآلاء والنعم يمكن للعقل أن يستنبط منها عظمة الصانع وحكمته وما يليق به من صفات الكمال والجلال، فيعرفه حق معرفته، والآلاء مبثوثة فى أجزاء الكون من السماء إلى الأرض، ومحسوسة للإنسان ومشاهدة للعيان، وحث القرآن على التفكر فيها فى كثير من الآيات مثل ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾(يونس:١٠١) ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ﴾ (آل عمران: ١٩٠).

ولم نجـــد فى القرآن آية واحدة تطلب من المؤمن أن يتفكر أو ينظر فى (ذات الله) أو يـــبحث عن كيفيته أو كيفية صفاته، ولقد شبه السلف التأمل فى ذات الله بالتأمل فى جرم الشمس، فكلما ازداد الإنسان نظراً إلى جرم الشمس ازداد بصره غشاوة، وكذلك كلما ازداد الإنسان تأملاً فى ذات الله ازداد عقله حيرة.

ومن هنا لفت الرسول نظرنا إلى التأمل فى الآلاء والمخلوقين، وصرف نظرنا على التأمل فى ذات الخالق.

وقــال أبو بكر رضى الله عنه فيما نسبه إليه أبو نعيم "العجز عن درك الإدراك والـــبحث فى ذات الله إشراك" وقال أيضاً" سبحان من لم يجعل لنا سبيلاً إلى معرفته إلا العجز عن معرفته".

كما روى عن على بن أبى طالب فى "نهج البلاغة" قوله : إنه سبحانه "لا تدركه الشـــواهد، ولا تحويه المشاهد، ولا تراه النواظر، ولا تحيط به السواتر، الدال على قدمه بحـــدوث خـــلقه، وبحدوث خلقه على وجوده، وباشتباههم على أن لا شبه له.. تتلقاه الأذهـــان لا بمشـــاعرة، وتشهد له المرائى لا بمحاصرة، ولم تحط به الأوهام (1)." فهذه النصوص فى جملتها تدل على أن موقف السلف من البحث فى هذه القضية كان معتصماً بمـــا ورد فى القرآن عنها، فآمنوا بالله رباً خالقاً للعالم، وصرفوا أنفسهم عن البحث فى كيفيـــة هذا الرب أو حقيقته، وكفاهم فى ذلك أن يؤمنوا بأنه تعالى ليس كمثله شىء، وأنـــه ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ وأنه لا سمى له، وله الأسماء الحسنى، وـــله المثل الأعلى فى كل كمال. فليس لك أن تتصور الكيفية التى يكون عليها لأنك لا تعـــرف كيفية أحواله، وليس هناك شبه ما بينك وبينه، بل هو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ من هـــنا كان إجماع السلف على أن الكيف عنه مرفوع، فلا يقال: كيف يأتى ولا كيف يســـمع ولا كيف يترل ولا كيف استوى.. بل آمن السلف بما ورد به القرآن فى ذلك بـــدون تـــأويل ولا تحريف، ولم يتساءلوا هل استواؤه على العرش بملامسة أو من غير ملامسة، وإذا نزل إلى سماء الدنيا هل يخلو منه العرش أم لا، وحين يأتى يوم القيامة هل يكون ذلك بنقلة أو بغير نقلة، لأن كل هذه الأمور تتعلق بالبحث فى الكيفية وهى أمور لم يـــتعرض لها القرآن فى حديثه عن الذات وصفاتها، بل كان منهجه فى ذكر الصفة هو إثبات الوجود لها وليس إثبات الكيف، لأن إثبات الصفات فرع عن إثبات الذات يحتذى فيهـــا حـــذوه، وما دامت ذاته لا تشبه الذوات فكذلك صفاته لا تشبه الصفات، وما دامت كيفية ذاته مجهولة فكذلك كيفية صفاته مجهولة، يقول ابن القيم فى كتابه "أعلام الموقعين" موضحاً موقف السلف من هذه القضية:

(1) نهج البلاغة 1/ 350-351.

انقضى عصر الصحابة والتابعين من السلف والأئمة على التسليم المطلق خاصاً بما جاء فى الكتاب والسنة عن الذات الإلهية وصفاتها، ولم يتنازعوا فى مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال "بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية" كلمتهم واحدة من أولهم إلى أخرهم لم يسعوها تأويلاً ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً. ولم يبدو لشىء منها إبطالاً، ولا ضربوا لها أمثالاً، ولم يدفعوا فى صدورها وأعجازها. ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائق وحملها على مجازها. بل تلقوها بالقول والتسليم وقابلوها بالإحلال والتعظي[1]. ولم نشهد لديهم هذا الجدل العقيم فى أمور العقائد الذى وجدناه فيما بعد لدى متكلمى الإسلام من معتزلة وأشاعرة. ومن ثم لم تكن مسألة الصفات الإلهية موضع خلاف أو نزاع لدى كبار الأئمة من أمثال مالك وأبى حنيفة والشافعى وأحمد والأوزاعى والثورى وغيرهم. ولم نقرأ عن النبى صلى الله عليه وسلم أو عن أحد صحابته أنه توقف أمام آية من آيات الكتاب العزيز أو وصف من أوصفا البارى تعالى الواردة فى الكتاب والسنة ليستخرج من هذه الآية أو تلك مذهباً معيناً فى فهم العقيدة كما حاول المتكلمون بعده، وبعد أن تفرقوا وتحزبوا، ولم يثر عليه السلام جدلاً أو نقاشاً حول آية من الآيات التى تتحدث عن أفعال العباد كما أثاره حولها القدرية والجبرية. ولم ير عليه السلام نوعاً من التضاد أو التناقض بين آيات النوعين حاول أن يرفعه كما صنعت بعض الفرق الإسلامية فيما بعد.

وعندما يتحدث القرآن بقوله تعالى ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح : ١٠)أو عن استوائه على عرشه أو عن قبضته للأرض بيمينه أو عن مجيئه يوم القيامة والملك صفاً صفاً، أو عن إتيانه فى ظلل من الغمام. لم يقصد الرسول من كل ذلك إلى نوع من التشبيه أو التجسيم كما صنع المجسمة والمشبهة فيما بعد. كما لم يشأ الرسول أن يتخذ من قوله تعالى : ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥) مذهباً فى الحلول أو الاتحاد

(١) أعلام الموقعين عن رسول رب العالمين لابن قيم الجوزية ٤٩/١ ط الثانية سنة ١٩٥٥ تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد.

كما فعل المتصوفة. بل كان يدرك تماماً ما فى هذه الآية الكريمة من معنى قوة الثقة بالخالق وتأييده لعبده المؤمن بما يملأ قلبه بالإيمان واليقين.

وإذا تحـدث القرآن عن عظمة الله سبحانه ومباينته لسائر خلقه فى ذاته وصفاته وأفعالـه فى آيـات كثيرة من القرآن الكريم كقوله تعالى : ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ﴾ (الرحمن : ٢٦، ٢٧)، و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ و ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ و ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ لم يحاول الرسول أن يحمل هذه الآيات أو غيرهـا على إرادة مذهب معين فى التنزيه كما فعلت المعتزلة، لأن الغرض من مثل هذا الـنوع إقـناع الناس بأحقيته وحده سبحانه بالربوبية والألوهية، وعلى هذا النحو كان موقـف الصـحابة والتابعين حيث كانت قوة الإيمان راسخة فى القلوب ومهيمنة على الـنفوس، ثم أخذت حرارة الإيمان تضعف فى القلوب شيئاً فشيئاً. وكلما ضعفت قوة الإحساس بالإيمان برزت وتعددت نواحى الاختلاف ودواعى الفرقة.

ويقـول المقريـزى فى كتابه العظيم "الخطط" مؤرخاً لهذه الحركة الفكرية: "إن القـرآن الكـريم تضمن أوصافاً لله تعالى. فلم تثر التساؤل عند واحد من العرب عامة قـرويهم وبدويهم. ولم يستفسروا عن شيء بصددها كما كانوا يفعلون فى شأن الزكاة والصـيام والحـج وما إليه. ولم يرد فى دواوين الحديث وآثار السلف أن صحابياً سأل الرسـول عـن صفات الله. أو اعتبرها صفات ذات أو صفات فعل. وإنما اتفقت كلمة الجميـع على إثبات صفات أزلية لله من علم وقدرة وحياة وإرادة وسمع وبصر وكلام، والمشـتغلون بدارسة علم الكلام يعلمون تماماً أن مشكلة الصفات الإلهية احتلت مكان الصدارة والأولية فى تراث المتكلمين لأن منها نشأ البحث حول مشكلة التنزيه والتشبيه ، ومـنها نشـأ البحث فى القضاء والقدر، والعدل الإلهى، وعلاقة الله بالإنسان، وخلق القرآن، فهى تمثل روح علم الكلام ولبابه".

ويقـول ابـن الماجشون فيما رواه أبو عبدالله بن بطة فى كتابه العظيم "الإبانة" مصـوراً موقف السلف من قضية الألوهية ذاتاً وصفات: إنما أمروا بالنظر والتفكير فيما

خلق بالتقدير، وإنما يقال كيف لمن لم يكن مرة ثم كان، فأما الذى لا يحول ولا يزول ولم يزل، وليس له مثل، فإنه لا يعلم كيف هو إلا هو. وكيف يعرف قدر من لم يبدأ ولا يموت. ولا يبلى.. اعلم رحمك الله أن العصمة فى الدين أن تنتهى حيث انتهى به، ولا تجاوز ما قد حد لك، فإن من قوام الدين معرفة المعروف وإنكار المنكر، فما بنيت عليه المعرفة، وسكت إليه الأفئدة، وذكر أصله فى الكتاب والسنة، وتواترت عليه الأمة، فلا تخافن فى ذكره وصفته.. ولا تخافن لما وصف لك من ذلك قدساً – وما أنكرته نفسك ولم تجد ذكره فى كتاب ربك ولا فى الحديث عن نبيك فلا تتكلفن علمه بعقلك، ولا تصفه بلسانك، واسكت عنه كما سكت عنه الرب، فإن تكلفك معرفة ما لم يصف من نفسه مثل إنكارك ما وصف منها".

وواضح فى موقف السلف من الصفات أنهم لم يقولوا: إن هذه الصفات تشبه صفات المخلوقين، بل نزهوا الله – ذاتاً وصفات – عن المشابهة للمخلوقين وفى نفس الوقت لم ينفوا الصفات بدعوى أنها تقتضى التشبيه أو التجسيم، فكان منهجهم إثبات الصفة لله ولكن بلا تشبيه، وتنزيه الله عن المماثلة للحوادث ولكن بلا تعطيل.

ولما قرأ المتأخرون أقوال السلف حول قضية الذات والصفات وعرفوا أنهم قد التزموا النص واعتصموا به خيل لبعض الباحثين أن عصر السلف قد انقضى دون أن يتحدث واحد منهم عن هذه القضية. وقالوا إن السلف كان مذهبهم هو السكوت والتفويض لأنهم لم يشتغلوا بالبحث فى هذه القضية لانشغالهم بأمور الجهاد ونشر الدعوة، ولأنهم من جانب آخر لم تكن لديهم الدراية العقلية اللازمة لبحث هذه الأمور.

وهذا القول فيه إجحاف ومغالطة بموقف السلف، وهنا شبهة لابد من بيانها:

فإن المتأخرين من علماء الكلام قد اعتبروا أن آيات القرآن التى تتحدث عن الصفات الإلهية من المتشابه الذى كف السلف أنفسهم عن الخوض فيه وفوضوا علمه إلى الله، ولذلك شاع فى كتبهم أن مذهب السلف هو الكف والتفويض، وهذا القول ليس صحيحاً على إطلاقه، ذلك أن السلف لم يقل واحد منهم: إن آيات الصفات متشابهة لا

يعـــلم معـــناها إلا الله. و لم يـــنقل إلينا عن واحد أن قوله تعالى ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ﴾ (البروج: ١٤) من المتشابه الذى لا يعلمه إلا هو، أو أن معناها يشتبه بمعنى قوله : ﴿عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾ (آل عمـــران: ٤) بل معنى آيات الصفات قد تكلم فيه السلف وأدلى كل مـــنهم بقولـــه. ولهذا لم يكفوا أنفسهم عن البحث فى معنى الآية لأن القرآن نزل بلغة العـــرب وبألفـــاظهم والذى كف السلف عن الخوض فيه هو تحديد كيفية الصفة التى تحدثـــت عنها الآية، ولذلك يجب التنبيه إلى الفرق بين الموقفين. فالسلف قد تكلموا فى معـــانى الصـــفات وآياتها ولكن كفوا عن الحديث فى كيفيتها أو تحديدها. وعدم معرفة الفـــرق بـــين الكلام فى الأول والسكوت عن الثانى أوقع كثيراً من المتأخرين فى الخطأ والخلط معاً.

(ب) الصفات

وإذا انتقلـــنا إلى بحث موقفهم من الصفات الإلهية نجد أنهم قد طبقوا نفس المنهج القـــرآنى الـــذى سلكوه فى موقفهم من قضية الذات على موقفهم من الصفات الإلهية، فأثبـــتوا وجود الصفة التى ورد بها القرآن وآمنوا بها و لم يبحثوا عن كيفية الصفة ولا عن كنهها. بل كفوا أنفسهم عن البحث فى ذلك.

وإذا اســـتقرأنا آيـــات القرآن الكريم التى تتحدث عن الصفات الإلهية لم نجد آية واحـــدة فصلت القول فى كيفية هذه الصفة بالنسبة لله، وإنما وصف الله نفسه بها دون بيـــان لكيفيـــة هذه الصفة وبدون بيان لكيفية النسبة بين الصفة وموصفها، فالله تعالى وصـــف نفســـه بأنه سميع عليم، على كل شئ قدير، عزيز حكيم، يخلق ما يشاء، يحيى ويميت، يجئ يوم القيامة والملك صفاً صفاً، الرحمن على العرش استوى.

وصـــف نفسه بأن المؤمنين سوف يرونه يوم القيامة: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾.

وأخبرت الأحاديث النبوية بأنه تعالى يترل كل ليلة إلى السماء الدنيا إلخ الحديث.

وإذا تأملنا هذه الصفات فى جملتها نجد أن منها صفات قد أطلق عليها المتكلمون صفات المعانى، أو صفات الذات مثل: العلم، الحياة، السمع والبصر، والقدرة والإرادة، الكلام. وأخـــرى أطلقوا عليها صفات الأفعال كالخالق الرازق المحيى المميت، وخاضوا كثيراً فى تحديـــد كيفيات هذه الصفات وعلاقتها بالله. هل هى بائنة عنه أم هى هو. وكل هذه أمور لم يتعرض لها المنهج القرآنى لا إثباتاً ولا نفياً. ولذلك كان خطؤهم فيها أكثر من صوابهم.

قواعد المنهج السلفى

لابد قبل الانتهاء من هذه المقدمة أن نشير فى إيجاز إلى أهم القواعد التى يمكن أن نستنبطها من منهج القرآن فى حديثه عن الله، والتى تشكل ركائز لمنهج محدد المعالم سار عـــليه السلف فى موقفهم من الصفات الإلهية، والتى قد أخذوا به تطبيقاً وعملاً وسلوكاً واعتقاداً فى منهجهم الفكرى والاعتقادى عموماً. وقد أشار إلى معظم هذه القواعد شيخ الإســـلام ابن تيمية فى "الرسالة التدمرية" وأوردنا أن نشير إليها هنا لأهميتها ولضرورة الأخذ بها فى قضية الصفات الإلهية.

١- إثبات الوجود ونفى العلم بالكيف :

سبق القول أن القرآن فى حديثه عن الله كان يقصد إلى إثبات وجوده ونفى العلم بكيفيته ، ولقد أيقن السلف أنه لا سبيل إلى اليقين فى المطالب الإلهية إلا إذا تلقيناها من جهـــة السمع، وخاصة فيما يتعلق بمعرفة الذات الإلهية وصفاقا. فإن معرفة هذه الأمور عـــلى سبيل الكنه والحقيقة أمر فوق مستوى العقل البشرى، والله تعالى قد حجب جميع خلقه عن معرفة ما هو ولم يجعل لهم سبيلاً إلى معرفة ماهيته أو كيفيته. لأنه سبحانه أجل مـــن أن يدرك أو يحاط به علماً إذ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فنفى عن نفســـه الأشباه والأمثال. ومنع من الاستدلال عليه بالمثلية. ثم فتح لهم أبواب معرفة من هـــو. ليتعرفوا بذلك على معبودهم. ونصب على ذلك الدليل الواضح وهو آياته وآثار صفاته من الخلق والرزق والإحياء والإماتة والنفع والضر وغير ذلك من آياته فى كونه[1]. لذلك كان مطلوب السمع هو إثبات وجوده تعالى وليس إثبات كيفه.

٢- القول فى الصفات تابع للقول فى الذات :

إذا كانت معرفة الله على سبيل الكنه والحقيقة لا سبيل لنا إليها فيجب أن تكون صفاته كذلك. لأن القول فى الصفة كالقول فى الموصوف يحتذى فيه حذوه. فإذا كانت ذاتـــه لا عـــلم لـــنا بحقيقتها فصفاته كذلك لا سبيل لنا إلى معرفتها على سبيل الكنه والحقيقـــة. والقرآن جرى فى حديثه عن الله على أن المقصود هو إثبات وجوده تعالى لا

(١) العقل والنقل : ٤/١٢٧، مجموع الفتاوى : ٥: ٣٠.

إثبات كيفيته. وإذا كانت كل صفة تتبع موصوفها فيكون الكلام فى الصفات مقصوداً بـــه إثبات وجود الصفة وليس إثبات كيفها [1]. وهذا القول يجب طرده فى الحديث عن الصفات عموماً ولا فرق فى ذلك بين صفة وأخرى.

وإذا كـــانت ذاتـــه لا تمـــاثل الذوات فكذلك صفاته لا تماثل الصفات [2]. لأنه سبحانه لا تضرب له الأمثال بخلقه لا فى ذاته ولا فى صفاته.

٣- الكتاب والسنة مصدر الإثبات والنفى :

بعد هذه المقدمات التى تعتبر أسساً لمذهب السلف فى الصفات نرى أن القول فى الصفات نفياً وإثباتاً يجب أن يتلقى من السمع. ودلالة القرآن على ذلك نوعان:

الأول : دلالـــته من جهة تلقيه عن الرسول الصادق فى كل ما أخبر به عن ربه. فما أخبر به الرسول نفياً أو إثباتاً فهو حق لأنه ما ينطق عن الهوى.

الـــثانى : من جهة دلالة القرآن بضرب الأمثال المتضمنة للأدلة العقلية الدالة على المطـــلوب. والأدلـــة العقلية التى تنبهنا إليها هذه المشكلة تكون شرعية وعقلية معاً. أما شرعيتها فلأن الشارع قد نبهنا إليها، وأما عقليتها فلأنها تعلم بالعقل الصريح الواضح. ولا يقـــال حينئذ أنها لم تعلم إلا بمجرد خبر الصادق لأن الله إذا أخبر بالشىء ودل عليه بالدلالات العقلية صار مدلولاً عليه بخبر الصادق من جهة، ومن جهة أخرى صار مدلولا عـــليه بالأدلـــة العقلية التى نبه الشارع عليها، وكلتا الجهتين داخل فى دلالة القرآن التى تسمى شرعية [3].

٤- الأخذ بقياس الأولى فى الإثبات والنفى :

والقـــرآن فى عامـــة موارد الصفات على إثبات ما يستحقه الله تعالى من صفات الكمـــال، وليس فى آية واحدة منه على النفى. بل عامة النصوص جاءت فى ذلك على الإثـــبات. لكـــنه إثبات بلا تمثيل له بخلقه؛ لأنه سبحانه لا كفو له ولا سمى له. وليس

(١) مجموع الفتاوى : ٥/٥٩.

(٢) الرسالة التدمرية : ٢٦، العقيدة الحموية: ٤٧.

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل : ٥/٤٠.

كمثله شيء. فهو سبحانه سميع بصير حى مريد يجئ يوم القيامة ويترل كل ليلة إلى سماء الدنيا(١).

ووصف الله بالكمال لابد فيه من اعتبارين :

الأول : أن يكون هذا الكمال ممكناً فى نفسه وليس ممتنعاً.

الثانى : ألا يكون مشوباً بنقص بوجه من الوجوه. وأن غيره لا يساويه فى شيء من ذلك فى مثل قوله ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لا يَخْلُقُ﴾ (النحل: ١٧) فقياس الأول : هو طريق إثبات الكمال لله. فما كان كمالاً لغيره فهو أحق به منه لأنه المثل الأعلى فى كل كمال لا نقص فيه.

٥- الكمال والنقص محور الإثبات والنفى :

والكمال والنقص هما قطب الرحى فى منهج القرآن وكذلك فى موقف السلف من الصفات نفياً وإثباتاً. فكل ما تضمن كمالاً لا نقص فيه فالله أحق به، وكل ما كان نقصاً من صفات المخلوقين أو كان كمالاً متضمناً لنقص بوجه من الوجوه فالله أولى بأن يتره عنه.

ومعنى الكمال والنقص يجب أن يؤخذ من الشرع حتى لا نصفه سبحانه بما قد يظن أنه كمال فى حقه بالمقايسة على المخلوقين، وهو ليس كمالاً بالنسبة له سبحانه.

وهذه طريقة سديدة فى التتريه، أخذ بها السلف فى الصفات، ثم لا يكفى فى الإثبات مجرد نفى التشبيه، لأنه لو كان كافياً لجاز أن يوصف سبحانه بما لا يكاد يحصى من صفات المحدثين مع نفى التشبيه. كما وصفه بعضهم بالحزن والبكاء.

فالاقتصار على ما قد يظن كمالا مع نفى المماثلة ليس كافياً فى التتريه، بل لابد من الاعتماد فى ذلك على ضابط مانع. فما سكت عنه الشرع نفياً وإثباتاً ولم يكن فى العقل ما يثبته ولا ينفيه سكتنا عنه. ونثبت ما علمنا ثبوته من ذلك وننفى ما علمنا نفيه(٢).

(١) اقتضاء الصراط المستقيم: ٤٦٥ ط أنصار السنة، سنة ١٩٥٠.

(٢) الرسائل التدمرية : ٨٥.

والقــرآن قــد راعــى فى الإثبات والنفى معنى الكمال والنقص و لم يراع معانى الجســمية والتركيب والحركة والحيز والجهة التى تحدث عنها المتكلمون واعتبروها أصلاً تأولوا من أجله الكتاب والسنة.

فهو موصوف بكل صفات الكمال الواردة فى القرآن وليس فى وصفه بشىء منها ما يوجب الجسمية ولا الحيز والجهة ولا التركيب. بل هذه المعانى وتلك الألفاظ مأخوذة من اعتبار عالم الغيب على عالم الشهادة وهذا خطأ كبير.

ومــن المعلوم بالفطرة أن من يسمع ويبصر أكمل من الأعمى والأصم. كما نبه على ذلك القرآن بقوله ﴿هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ﴾ (الرعد: ١٦).

ومن يفعل بمشيئته أكمل من ذلك الذى يفعل اضطراراً.

وقد ضرب القرآن الأمثلة التى تبين أن إثبات هذه الصفات كمال ونفيها نقص.

فإبراهــيم الخــليل فى موقفه من أبيه ودعوته له يقول : ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لا يَسْــمَعُ وَلا يُبْصِــرُ وَلا يُغْنِي عَنْكَ شيئاً﴾ (مريم: ٤٢) فدل ذلك على أن من يسمع ويبصر أكمل من فاقد السمع والبصر، وفى وصف القرآن للأصنام التى عبدها المشركون من دون الله نجده يسلبها هذه الكمالات كما هى فى نفسها كذلك. وذلك يدل على أن سلب هذه الصفات أو نفيها نقص(١).

٦- طريقة التنزيه ينبغى أن تؤخذ من السمع :

لقــد كــان موقــف السلف واضحاً فى ذلك لأنهم رأوا أن تلقى معنى الكمال والــنقص بالنسبة لله لا يؤخذ إلا من السمع، لأنه سبحانه أعلم بنفسه وما يجب له. أما المتكلمون فتلقوا ذلك عن عقولهم وعن الفلاسفة. والعقل فى ذلك لا يوصل إلى يقين إذا عزل نفسه عن السمع فما بالك إذا تدخل بتأويل السمع إلى ما يوافق معقوله.

(١) الرسائل والمسائل : ٤٨/٨، شرح العقيدة الأصفهانية : ٨٧.

ومن هنا كان منهج المتكلمين فى الصفات ليس بسديد.

ولو سألنا المتكلمين عن السبب الذى من أجله تأولوا آيات الصفات بما يؤدى إلى نفيهـا. نجـد إجابة كل منهم تختلف عن الآخر. فالمعتزلة تابعوا الفلاسفة فى أن إثبات الصفات تستلزم التعدد والتركيب والافتقار أو مشابهة الحوادث.

والأشاعرة تأولوا المجيء والاستواء والنزول لأنها تستلزم الحركة والانتقال والمشابهة للحوادث.

وهـذا يدل على الاضطراب لدى جميع المتكلمين. لأنهم متفقون على أن الذات الإلهية لا سبيل إلى معرفتها بالكنه والحقيقة. وعامة أساطين الفلسفة يعترفون بأنه لا سبيل للعقل إلى اليقين فى الإلهيات [1].

وإذا كـان هـذا شـأنهم فى الحديث عن الذات فلماذا لا يجعلون الحديث عن الصفات كذلك؟ فيجرون على الصفات ما قالوا به فى حديثهم عن الذات.

وهل المعنى الذى فروا منه بالتأويل مسلم لهم فيما ذهبوا إليه؟

بمعنى : هل المعنى الذى تؤولت إليه الآية قد سلم من المحذور الذى فروا منه، سواء كان ذلك المحذور هو الجسمية أو الحركة، أو المشابهة للحوادث؟

لقـد تـأول المتكلمون صفة المحبة على معنى الإرادة. وقالوا إن المحبة تستلزم ميل القـلب وهذا من صفات النقص . ولذلك يجب تأويلها بالإرادة، ولو خاطبناهم بلغتهم لقلـنا لهم: "إن الإرادة تستلزم العزم والهم بفعل الشيء بعد أن لم يكن وهذا من صفات المحدثين أيضاً" [2]. فما فروا منه وقعوا فيه بل فيما هو أكثر خطأ منه.

٧- الجمع بين الإثبات والتنزيه :

والحديث عن الصفات ليس كافياً فيه مجرد نفى التشبيه أو مطلق الإثبات من غير تشبيه. وذلك لأنه ما من موجودين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز، فالنافى إن اعتمد

(١) مجموع الفتاوى : ٣٠/٥.

(٢) الرسالة التدمرية : ١٩.

فـيما يـنفيه على أن هذا تشبيه قيل له: إن التشابه فى الأسماء لا يعنى التشابه فى حقيقة المسميات. والقدر المشترك بين الموجودين لا يستلزم تماثلها من جميع الوجوه(١). ونحن لا نعلم ما غاب عنا إلا بذلك القدر المشترك الذى لابد بين كل موجودين. وبمقدار المناسبة بين ما عندنا وبين ما غاب عنا تكون المعرفة ممكنة لنا. ولولا ذلك لما استطعنا أن نعرف شـيئاً ممـا غاب عنا ونحن نعرف الأشياء بحسنا ثم نقيس الغائب منها على المشاهد لنا فيـتكون عندنا قضايا كلية يشترك فيها ما غاب عنا وما هو تحت حواسنا منها. وهذه القضايا العامة هى القدر المشترك بين الغائب والمشاهد. وهو وجه الاعتبار والمناسبة بين الغائب والمشاهد ولولا ذلك لما صح لنا قياس عقلى أصلاً.

وإذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم معنى ما خوطبنا به إلا معرفة المحسوس لـنا والمشاهد أمامنا من ذلك ونوع مناسبته لما عندنا. ولو لم نعرف ما فى المشاهد من علم وسمع وبصر وقدرة لم نفهم معنى ما خوطبنا به من الصفات الإلهية من هذه المعانى، فلابد من هذا القدر المشترك بين ما غاب عنا وبين ما شوهد لنا ليحصل لنا نوع معرفة بذلك. وهذا القدر المشترك هو مسمى اللفظ المتواطئ والمشترك وبهذه المواطأة والمشاركة نفهـم معنى الخطاب وهذه هى خاصية العقل. ومنها استنباط القضايا الكلية العامة من المحسوسات الجزئية.

والأمـر فى هذا كما فى أخبار الجنة وما فيها من ألوان النعيم والنار وما فيها من ألوان العذاب. ولولا معرفتنا بما يشبه ذلك فى الدنيا لم نفهم معنى ما خوطبنا به من تلك المعانى. ونحن نعلم أن حقيقة هذه الأمور غير حقيقة ما نشاهده فى الدنيا من ذلك. كما قـال ابـن عباس: "ليس فى الدنيا مما فى الجنة إلا الأسماء فقط" فإذا كانت صفات هذه الأشـياء وهى مخلوقة ليست كصفات ما يشبهها فى الدنيا وهى مخلوقة أيضاً، بل بينهما من التفاضل ما لا يعلمه إلا الله فصفات الخالق سبحانه أولى أن يكون بينها وبين صفات المخلوق من التباين والتفاضل ما لا يعلمه إلا الله. فيثبت له المثل الأعلى من كل كمال لا نقص فيه مع نفى مماثلته لخلقه فى ذلك(٢).

(١) نفس المصدر : ٧٢.

(٢) الرسالة التدمرية : ٧٢.

والقـــرآن قد جمع فى حديثه عن الصفات بين الإثبات والتنزيه فى آية واحدة حين قال ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فالله سميع بصير ولا يشبه أحد من خلقه مـــع أنهم يسمعون ويبصرون. وكذا فى بقية الصفات لأن التماثل فى الصفات فرع من التماثل فى الذوات. والذاتان هنا تختلفان تماماً فكذلك صفاتهما.

٨- الإثبات ليس تشبيهاً :

لقـــد تحدث القرآن عن الصفات بالإثبات . والله قد سمى بعض عباده بما سمى به نفسه كالعلم والسمع والبصر. والله موجود. والعبد موجود. وليس إثبات هذه الصفات لله يقتضى مشابهته لشىء من خلقه فى أى منها لأنه لا يلزم من اتفاقهما فى مسمى الصفة اتفاقهما فى حقيقة الصفة.

والأسماء والصفات قد تستعمل خاصة مضافة إلى موصوفها. وقد تستعمل مطلقة عـــن الإضافة والتخصيص. فإذا استعملت الصفة مضافة كقولنا علم الله، ووجود الله، وقدرة الله، فإنها حينئذ تكون خاصة به لا يشركه فيها غيره.

أما إذا استعملت مطلقة عن الإضافة فينبغى أن يعرف أن المعنى المطلق معنى كلى لا وجـــود له إلا فى الأذهـــان. فقط ولا تحقق له فى الخارج. وهذا موضع الشبهة عند المتكلمين حيث اختلط عليهم ما فى الأذهان بما فى الأعيان. وظنوا أن هذه المعانى المطلقة تكـــون موجـــودة ومتحققة فى الخارج فى حالة إطلاقها عن الإضافة. وأننا لو قلنا: الله موجود ومحمد موجود لزم من ذلك أن يكون وجود هذا كوجود هذا. وبنوا على ذلك قضية أخرى فقالوا :

"لابد أن يكون فى الرب ما يميزه عن غيره. فيكون فيه جزءان:

١- جزء مشترك بينه وبين عباده. وهو الاشتراك فى مسمى الوجود مثلاً.

٢- جـــزء خاص به يميزه عن غيره. وذلك عند إضافة الوجود إلى ذاته وما به الاشتراك غير ما به الافتراق. فيلزم أن يكون الرب مركباً مما به الاشتراك وما به الافتراق.

وتـــرجع هـــذه الشبهة إلى تفرقتهم بين الماهية والوجود حيث ظنوا أن للماهية وجوداً مستقلاً خارج الأذهان، وهذا خطأ لأنهم لم يفرقوا فى ذلك بين الإمكان الذهنى والإمكـــان الخارجى، وظنوا أن كل ما يقدره الذهن ممكناً يمكن تحققه فى الخارج بمجرد هـــذا الإمكـــان الذهنى، والإمام ابن تيمية من علماء القرن الثامن الهجرى يؤكد خطأ الـــتفرقة بين الماهية والوجود، ويبين أن ماهية الشيء لا تتحقق إلا بوجود عينه. وما لم توجد عينه فإن ماهيته لا توجد إلا فى الأذهان. وفرق كبير بين الوجود الذهنى والوجود العيـــنى.لأن شـــأن جميع المعانى الكلية أنها لا توجد إلا فى الذهن فقط ولا وجود لها فى الخارج منفصلة عن أعيانها. وإذا وقع الاشتراك فى هذه المعانى الكلية فهو اشتراك فى معنى ذهنى مطلق لا وجود له فى الخارج، فإذا قلنا علم زيد ووجود زيد، لم يدل هذا إلا على مـــا يختص به زيد من العلم والوجود، لكن لما علمنا أن زيداً نظير عمرو علمنا أن علمه نظير علمه ووجوده نظير وجوده وعلمنا ذلك من جهة القياس لا من جهة دلالة اللفظ. فإذا كان هذا فى صفات المخلوقين فهى فى صفات الخالق أولى.

فـــإذا قيل علم الله ووجود الله لم يدل ذلك على ما يشركه فيه غيره من مخلوقاته بطريق الأولى. و لم يدل ذلك على مماثلة لخلقه لا فى وجوده ولا فى علمه كما دل فى زيد وعمرو. لأن هناك علمنا التماثل بين الصفات تبعاً لعلمنا بتماثل الذوات من جهة القياس لكون زيد مثل عمرو. وهنا نعلم أن الله ليس كمثله شيء فى ذاته، وبالتالى فليس كمثله شيء فى صفاته، كما سبق...

ومن هنا كان مذهب السلف أصح المذاهب فى ذلك، إثبات بلا تشبيه وتتريه بلا تعطيل [1].

(١) انظر فى ذلك: الرسالة التدمرية ١٠-١٤ مجموع الفتاوى ١٢٢/٥-١٣٢-٢١٠، ٢٢٢-٢٣٢، العقل والنقل ٦١/١ مناهج البحث عند مفكرى الإسلام للدكتور على سامى النشار ٢٠٠-٢٢٦ ط دار المعارف سنة ١٩٦٧م. الصواعق المرسلة لابن القيم: ٢% ٤٦٤ طبعة الإمام، سنة ١٣٨٠هـــ.

منهج القرآن فى إثبات وجود الله

ســـوف نجد فى القرآن الكريم وفى منهجه فى الإلهيات ما يغنينا عن أدلة المتكلمين ومــناهجهم. كما نجد فى أدلته من البراهين العقلية الصريحة ما يناسب جميع الناس. وفى نفـــس الوقت هى أكثر دلالة على مطلوب الشرع من أدلة المتكلمين والفلاسفة التى لا تدل على مطلوب الشرع بقدر ما تدل على مطلوبهم. وأول ما نعرض له فى ذلك أدلته على وجود الله.

وفى منهج القرآن الاستدلال على وجود الله نجده يلفت نظرنا إلى اتجاهين كلاهما يمكن الاستدلال به على وجود الصانع.

الاتجـــاه الأول: دليـــل الفطرة وهو لجوء الإنسان إلى الفطرة السليمة التى هى مضـــطرة بطبعها إلى الإقرار بوجود الرب الخالق وذلك لما تحتاج إليه النفوس من لجوئها إلى قوة عليا تستنقذ بها عند حلول المصائب بها أيا كانت هذه النفوس. مؤمنة أو كافرة. فإن النفس البشرية مضطرة عند حلول المصائب بها إلى الركون إلى تلك القوة العليا التى تـــتوجه إليهـــا بالدعـــاء والاستغاثة بكشف الضر. ولقد لفت القرآن أنظارنا إلى هذا الاعتراف الفطرى حيث قال تعالى فى صيغة الاستفهام التقريرى ﴿**أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ**﴾ (النمل: ٦٢) (١).

وجميـــع ســـلف الأمة مجمعون على أن فى فطرة كل كائن ما يوصله إلى التعرف على خالقه ويجذبه إليه ويربطه به ويشعره دائماً بحاجته إليه فى وجوده وفى حفظ وجوده عليه. ولا فرق فى ذلك بين الكائن الحى الحساس المتحرك والجمادات والنبات. بل كلها مشتركة فى حاجتها إلى خالقها وفى إحساسها به وشعورها بهذه الحاجة إليه.

وشـــعور الإنســـان بهـــذه القضية واضح وجلى لكنه فى غير الإنسان من بقية الكائـــنات الأخرى كالحيوان والنبات والجماد أخفى وأدق وأكثر غموضاً، وقد يكون

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٤/١٤، ١٦، ١٦٥ وانظر أيضاً: العقل والنقل ٤/٩٦-١٠٤، ١١١-١٢٤ مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تيمور.

العلم بها أكثر غرابة فى العقل. بل إن بعض العقول لتنكر ذلك وترفضه مطلقاً. ويحرص القرآن الكريم فى سوقه لهذه القضية أن يقدمها للعقل البشرى على سبيل الإخبار بها فقط دون أن يطلب منه البحث فيها أو محاولة كشف غوامضها، وكفاه فى ذلك الإيمان بها وتصديق الرسول فيما أخبر عنها. فتارة يسوق لنا القرآن قضية إحساس الكائنات بخالقها فى صورة مجملة وعامة ومطلقة كما فى قوله سبحانه ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾(١). وقد تأتى فى صورة الفصل الماضى كما فى قوله سبحانه : ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.(٢).

وقد يسوق لنا القرآن نفس القضية بصورة مجملة لكنها أكثر شمولاً وعموماً كما فى قوله جل شأنه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾(٣). فالآية تبين أن كل ما يصدق عليه أنه شيء فى السموات وفى الأرض يسبح بحمد ربه. ويكاد يشعر القارئ هنا بشيء من الغرابة فى تقبل العقل لهذا الحكم. إذ كيف يتأتى التسبيح من هذه الأشياء وهى لا تعقل. ولكن سرعان ما تزول هذه الغرابة عند قراءة آخر الآية: ﴿وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ لأنهم لا يتوجهون بتسبيحهم إليك ولا إلى مخلوق، وإنما يسبحون بحمد ربهم الذى تسبح أنت له. وتتوجه إليه فى صلاتك ودعائك، فالكل هنا يشترك فى أداء هذه الوظيفة (التسبيح) ولا فرق فيها بين عاقل وغيره. ولا بين حيوان وجماد. بل تلك وظيفة مشتركة بين كل الكائنات الناطق منها وغير الناطق. ومن فضل الله على عباده أنه لم يطلب من أحد من خلقه معرفة كيف تسبح ولا كيف تسجد هذه الأشياء، وإنما قال ﴿وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ وذلك لأنها كلها تشارك الإنسان فى كونها صنعة لصانع واحد. ومخلوقات لخالق واحد. فالإنسان جزء من هذه الصنعة، وغيره من الكائنات الأخرى جزء من نفس الصنعة. وكل منها يسبح صانعه بلغته

(١) سورة الجمعة : ١.

(٢) سورة الصف : ١.

(٣) سورة الإسراء : ٤٤.

الخاصـــة. فلا الإنسان يفهم عن الطير والجماد ما يقول ولا كيف يسبح، وكذلك الطير والحيـــوان لا يفهمـــون عـــن الإنسان ما يقول ولا كيف يسبح، بل الكل متوجه بلغته الخاصـــة إلى خالقه يسبح بحمده ويسجد له. ولا يفقه نوع منها لغة النوع الآخر وإنما هناك المعرفة التامة والمطلقة بين كل هذه الأنواع وخالقها، فهو الذى يعلم كيف تسبح وكيف تسجد وهو الذى فطرها على ذلك. وهو عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو، ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين.

وفى معـــرض آخر نجد القرآن الكريم يسوق لنا قضية إحساس الكائنات بخالقها على نحو أكثر تفصيلاً. حيث يذكر لنا أنواع الكائنات على اختلاف درجاتها ابتداء من الإنسان وانتهاء بالجماد ويبين لنا أن كل هذه الكائنات مشتركة فى أداء وظيفة السجود لله. كمـــا بين فى الآية السابقة أن كل شىء يسبح بحمده. قال تعالى: **﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْـــجُدُ لَـــهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّـــجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾** (1). فانظر معى كيف فصـــلت الآيـــة فذكرت أنواع الموجودات كلها فبدأت بالجماد ثم النبات، ثم الحيوان، وختمت بالإنسان، ثم جاء الحكم فيها شاملاً لجميع هذه الكائنات مبيناً أن الكل يسجد لله. وتأمل كيف ذكرت جميع الكائنات على سبيل العموم والإطلاق، أما الإنسان وحده فذكـــرته بـــأن منه من يسجد ومنه من حق عليه العذاب لتبين أن جميع الموجودات قد فطـــرت عـــلى معرفة خالقها ومحبته وكلها قد عبدته وسبحت له، أما الإنسان فلكونه الكـــائن الوحيد الذى وهب حاسة العقل فقد ترك له الخيار فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

ولو تأملنا بعض آيات القرآن الكريم فى مقام آخر لوجدنا أن الخطاب فيه يتوجه إلى غير العاقل كالجماد مثلا، وفى العرف البشرى أن الخطاب لا يتوجه إلا إلى من يعقل معـــنى الخطاب ويعيه. قال تعالى آمراً الجماد **﴿يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ والطير﴾** (سبأ: ١٠).

(١) سورة الحج : ١٨.

وفى مقـــام آخـــر يقول سبحانه: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالإِشْرَاقِ، وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ﴾ (ص: ١٨، ١٩)، ومعلوم أن الجبال جماد وأن الجماد ـــ بحســـب العـــرف البشرى ـــ لا يخاطب ولا يعقل ولا يسعى. ولكن القرآن هنا لا يخـــاطب الجـــبال فقـــط بل يأمرها بالقيام بفعل ما هو أن تسبح وأن تردد مع سليمان تســـبيحه لله. وتوجيه الأمر إليها يدل على أنها أولاً تعى معنى هذا الأمر. وثانياً تستطيع القيام بما أمرت به، وإلا لكان توجيه الخطاب إليها نوعاً من العبث. وحاشا لله أن يكون كلامك كذلك.

والمشكلة الكبرى أمام العقل فى تقبل مثل هذه الأمور أنه قد تعود على الاعتراف بالحســـيات من الأشياء كما تعود على أن ينكر ما يجهل. وهذا موقف ليس عقلياً ولا عـــلمياً من كل الوجوه، وإنما ينبغى أن يعترف العقل بالعجز والجهل بما لا يمكنه معرفته وبمـــا ليس فى استطاعته تقيله لأن عدم علمه بالأشياء لا يصح أن يكون دليلا على عدم الأشـــياء فى ذاتهـــا. لأن هناك فرقاً كبيراً بين عدم الشئ فى ذاته وعدم علمنا به أو عدم قدرتنا على العلم به، وكمال قالوا قديماً عدم العلم ليس علماً بالعدم. وتلك هى الفجوة الكـــبرى بـــين العقل المؤمن والعقل المنكر. فإن عقل المؤمن يستطيع أن يفرق بين كون الشيء مستحيلاً فى ذاته لا يمكن تحققه وبين عجز عقله عن العلم به. إيماناً بقوله سبحانه ﴿وَلا تَقْـــفُ مَـــا لَيْـــسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ (الإسراء: ٣٦) كما أن العقل المؤمن لا يجعل نفسه مقياساً لوجود الأشياء فى ذاتهـــا أو عدمهـــا فى ذاتها كما يفعل ذلك الماديون. وإنما يعترف بأنه قد يعرف أشياء ويغيب عنه أشياء. وما يعجز هو عن معرفته فلا يكون ذلك دليلاً عنده على عدم وجود الشئ، وإنما هو دليل على عجزه عن المعرفة وجهله بها. وقد يعرف غيره من الأشياء ما لا يعـــرفه هو. وقد يغيب عنه الآن أشياء ثم تتضح معالمها له بعد ذلك، وهذا من لوازم العقل ومن خصائصه فلا تتكشف له الحقائق دفعة واحدة، وإنما يحتاج الأمر فى ذلك إلى معاناة وصبر، وقد يلزمه إقامة الدليل ووضع المقدمات واستخراج النتائج كما هو الشأن فى ســـائر العـــلوم البرهانية. أما العقل المنكر ففى معظم أحواله تجد إنكاره للشىء ليس لدليل عقلى يستطيع بيانه، ولا لشبهة طارئة قد تزول مع تقديم البرهان على فسادها وإنما

لأنـــه قد طبع على أن ينكر ما يجهل فيجعل معرفته بالإدعاء دليلاً على وجودها. كما يتخذ من جهله بالأشياء دليلاً على عدم وجودها.. وهذا هو عين السفسطة والعناد. ولو طالبـــته بدليل على صحة إنكاره لما وجدت لديه جواباً إلا قوله إن عقلى لا يقبل ذلك. أو إن هذا كلام لا يعقل. وليس ذلك فيهم إلا لطبعهم على الاعتراف بالمحسوسات فقط وإنكارهم ما وراء المحسوسات.

ولكـــى يبين لنا القرآن الكريم أن إحساس الكائنات بخالقها أمر فطرى فيها نجد أســـاليب التعبير عن ذلك قد جاءت متنوعة ومتفرقة. فمرة يخبرنا القرآن بتسبيح الجبال والطـــير. ومرة يخبرنا بسجود الشمس والقمر والنجوم والشجر. ومرة خبرنا بأن الرعد يسبح بحمده. وتنوع أساليب القرآن فى التعبير عن هذه القضية وتعدد إسنادها إلى الكثير مـــن الكائـــنات يجعلها حقيقة لا مساغ لأحد إلى إنكارها أو تأويلها بل يؤمن بها كما أخـــبر بهـــا القرآن، وهو لم يكلف بالبحث عن كيف تسجد ولا كيف تسبح بل كفاه القرآن عن ذلك بقوله : ﴿وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾.

وكثيراً ما ينبه القرآن الإنسان إلى حقيقة ربما غابت عن ذهن الكثيرين، وهى أن هناك نوعاً من العبودية القهرية لا يفترق فيها الإنسان عن غيره من كائنات هذا العالم. وهذه العبودية ليست مناط الإيمان أو الكفر، لا يعلق بها ثواب أو عقاب فى الآخرة لأنه يشـــترك فيهـــا المؤمـــن والكافر والبر والفاجر. قال تعالى: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِلا آتِـــي الـــرَّحْمَنِ عَـــبْدًا﴾ (مريم : ٩٣). وفى مقام آخر ينبه القرآن إلى أن الإنسان كغيره من الكائنات الأخرى يشاركها فى هذه الصفة. صفة العبودية القهرية لله. قال تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ (الأنعام: ٣٨). فالخطـــاب هـــنا للإنسان والمثلية المشتركة بينه وبين سائر الأمم المذكورة هى أن الكل عبد لمعبود واحد. يحسه ويشعر به ويحتاج إليه.

ولغرابة هذه الأمور الغيبية على العقل البشرى نجد القرآن قد يخبرنا فى مواضع منه أن الله قـــد كشـــف الحجـــاب عن بعض خلقه فعلمهم منطق بعض هذه الأنواع من الكائنات وتعلموا لغتها كما حكى القرآن عن سليمان عليه السلام بأن الله علمه منطق

الطير وأن الهدهد ق استعمله سليمان فى تفقد أخبار سبأ ــ وقال له الهدد: ﴿أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾ (النمل: ٢٢).

كمـــا تحـــدث القرآن أيضاً عن لغة النمل وأن له خطاباً مفهوماً بين بنى جنسه. وتحـــدث أيضاً أن الله قد أوحى إلى بعض الحشرات وهى النحل. قال تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ، ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ ... الآية (النحل: ٦٨ و ٦٩).

وذلك كله يبين لنا أن هناك مستويات متعددة للمعرفة. وإذا كانت بعض العقول تقـــف عند مستوى معين منها وهو الاعتراف بالمحسوسات فقط وإنكار ما عداها، فإن ذلـــك الموقـــف لا يـــلغى المستويات الأخرى ولا يقلل من شأنها، بل قد تكون تلك المســـتويات أكثر يقينية من المستوى الحسى الذى قد يتوقف العقل عند حدوده، ولعل بعـــض الاكتشـــافات العلمية التى أثبتت تخاطب النحل وتنظيمه لبيوته بشكلها الهندسى الـــرائع وتوزيع وظائفها فيما بينها قد يقرب ذلك إلى العقل المعاصر فلا ينكر ما يجهل، ويعـــلم أن وراء إدراكـــه هو مستوى آخر من المعرفة ربما أدركه غيره. وألا يجعل عدم معرفته بالأشياء دليلاً على عدم وجودها فى ذاتها.

ومن المفيد هنا أن نبين أن صفة العبودية لله التى يشترك فيه الإنسان مع غيره من كائـــنات هذا العالم تختلف فى مدلولها وفى معناها عن صفة العبودية التى يتميز بها المؤمن عـــن الكافـــر والـــتى هى مناط الإيمان والكفر. والثواب والعقاب فى الآخرة. ذلك أن العـــبودية القهرية تعنى أن الله قد عبد كل مخلوقاته له وذللها طوعاً أو كرهاً. كما تخبر صـــديقا لـــك بأن الطريق الفلانى قد عبده المهندس فأصبح الريق معبداً ومذللا وصالحاً للسير فيه. فهذا النوع من العبودية يسمى عبودية كونية قهرية يشترك فيها البار والفاجر والمسلم والكافر لأن الكل صار عبداً لله بهذا المعنى وهى من إضافة المصدر إلى فاعله. قال تعالى: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ (مريم : ٩٣) ولفظ العبد هنا يعنى المعبد لمن خلقه وعبده وذلله.

أما العبودية الاختيارية فهى بمعنى العابد لله والمعترف بعبوديته لمعبوده والمتوجه بها إلى إلهه وخالقه. فهنا عابد ومعبود. وهناك معَّبد وهو المخلوق ومعبد وهو الخالق. وهذا النوع من العبودية الاختيارية هى مناط الإيمان والكفر يتعلق بها الثواب والعقاب فى الآخرة، وهى التى أشار إليها القرآن فى الكثير من آياته، قال تعالى: ﴿بَلِ اللَّهَ فَاعْبُدْ﴾ (الزمر: ٦٦) ، ﴿فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾ (الزمر: ٢)، وقال سبحانه : ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣)، وإخلاص هذه العبودية لله هى مناط التوحيد الذى بعثت من أجله الرسل وأنزلت الكتب. وبه يتحقق إيمان المرء بأنه لا إله إلا الله. ومن فضل الله على عباده أن الأمور التى تشتد حاجة العباد إليها وتتوقف حياقم ديناً ودنيا على وجودها فإن الله تعالى يسوقها إلى عبادة سوقاً عاماً ويجود بها على عموم عباده بلا عناء ولا مشقة. وذلك كحاجة عباده إلى الهواء والماء. فلما كانت حاجتهم إلى الهواء أشد كان الكل يحصل عليه بلا أدنى مشقة ولا تعب، وكذلك الماء، وهما أهم عنصرين لوجود الحياة واستمرارها.

وكذلك الأمر بالنسبة لما يخص العباد ويعرفهم على خالقهم. فإن هذا من أشد ما يحتاج إليه العباد لصلاح حالهم واستقامة دنياهم. ولذلك كانت دلائل ربوبيته واضحة لكل عقل، وآيات ألوهيته مبثوثة فى كل جزئية من صنعته وكانت دلائل الربوبية عامة ومتنوعة ومناسبة لكل مستويات البشر ومختلفة حسب اختلاف حظهم من التعقل والتفكر، وحظهم من الثقافة والتحضر أو البداوة والبساطة.

ومعلوما أن النفوس بطبعها أسبق إلى الاعتراف بالرب الخالق من الاعتراف بالإله المعبود، وذلك لعلم النفوس بحاجتها وفقرها إلى من يحميها وتلوذ إليه عند نزول المصائب قبل علمهما بحاجتهم إلى الإله المعبود الذى تتوجه إليه بالعبادة دون غيره.

وهذه طبيعة مركوزة فى كل نفس مؤمنة أو كافرة، والنفوس تحسبها بطبعها وتشعر بها وإن غابت عنها فى بعض الأحيان لسبب طارئ فسرعان ما تجد نفسها مضطرة إلى اللجوء إليها عند الشدائد. ولو لم تكن النفوس مفطورة على هذه المعرفة لما تطلعت إليها بل لم تكن مطلوبة لها.

وهـــذه الفطـــرة هى التى أخبر عنها الرسول بقوله "كل مولود يولد على الفطرة فـــأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه" ويقدم لنا ابن تيمية أدلة كثيرة على صدق دلالة الفطرة على خالقها كما أخبر بذلك الرسول، ويبين ذلك من وجوه كثيرة.

الأول : أن الإنســـان قـــد يجـــد نفسه فى بعض الأحيان يحصل لديه كثير من المعـــتقدات والإرادات التى منها الحق والباطل والضار والنافع. وفى مجال ترجيح رأى أو معـــتقد عـــلى آخر نجده مدفوعاً بفطرته إلى ترجيح ما فيه منفعته ودفع ما فيه مضرته، فيرجـــح الصدق على الكذب والحق على الباطل، كما يميل بطبعه إلى طلب الأكل عند الجوع والماء عند العطش. وفى هذا دليل كاف على أن فى فطرة كل إنسان قوة تقتضى اعـــتقاد الحق وإرادة النافع، ومن هنا كانت كل نفس مفطورة على الاعتراف بالصانع والإقرار به استجابة لما هى مركوزة عليه من طلب كل ما هو حق والاعتراف به(1).

الثانى: قد يطرأ على بعض الناس ما يفسد فطرهم فيحتاجون فى ذلك إلى ما ينير لهـــم السبيل ويوضح لهم الطريق كالتعليم مثلاً. ولذلك بعث الله الرسول وأنزل الكتب ليكمـــل بها الفطرة ويذكرها إذا فسدت بما هى مركوزة عليه من طلب الحق. والطفل حـــين ولادته لا يكون لديه تعقل لمثل هذه الأمور لأن الله يقول: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ (النحل: ٧٨) ولكنه يولد وفى فطرته تقتضى ذلك الحق وتطلـــبه، وتـــزداد هذه القوة الفطرية لدى الطفل بحسب ما يستطيع تحصيله من العلوم النافعة. وكلما ازداد الطفل علماً وإرادة ازداد معرفة بخالقه ومحبة له. وهذا دليل على أن النفوس مفطورة على الاعتراف بها(2).

الـــثالث : لا شـــك أن النفوس يحصل لها من العلوم بحسب ما تكتسبه منها من الخارج الحسى، وإذا لم يكن فى كل نفس قوة تقتضى معرفة هذه العلوم لما استطاعت أن تعـــلم شـــيئاً منها، ولعل أكبر دليل على ذلك أننا لو قمنا بمحاولة لتعليم الحيوانات لما حصـــل لهـــا من العلوم ما يحصل لبنى آدم مع أن السبب فى الموضوعين واحد. وفى هذا

(١) العقل والنقل ٤/٨٣ مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تيمور.

(٢) نفس المصدر : ٨٣.

دليل واضح على أن فى النفوس قوة لطلب الحق وترجيحه على غيره. ومن هنا نستطيع أن نفهم السر فى أن أسلوب القرآن فى الاستدلال على وجود الله جاء فى صورة التذكير والتنبيه وفى كل هذا دليل على أن الفطرة السليمة كافية فى وجوب الإقرار بالصانع(١).

الـــرابع : إذا لم تكن الفطرة كافية فى ذلك وكان لابد لها من معلم ومرشد من خارج ذاتها فإننا نجد فى كل نفس ما يدفعها إلى قبول الحق ورفض الباطل مما يعرض لها من خارج ذاتها. وفى هذا دليل على أن فطرة كل إنسان مركوزة على الاعتراف بالحق.

الخــامس : أن كل نفس إذا لم يعرض لها مصلح ولا مفسد من خارج ذاتها فإننا نجدهـــا تطـــلب ما ينفعها وتحاول أن تدفع عنها ما يضرها. والدليل على ذلك أننا نجد الطفـــل مدفوعاً إلى لبن أمه بفطرته ما لم يحصل له مرض يمنعه من ذلك. ومعنى هذا أن حب الإنسان لما ينفعه مركوز فيه، ولاشك أن حب العبد لربه مفطور فيه أعظم مما فطر فيه من حبه للبن أمه. وفى هذا دليل على أن النفس مركوزة على طلب الحق النافع(٢).

الســـادس : أنـــه لا يمكـــن للـــنفس أن تكون خالية عن الشعور بخالقها وعن الإحســـاس بوجـــوده، وذلك لأن كل نفس لابد أن تكون مريدة وشاعرة. وما دامت النفوس لا تكون إلا مريدة فلابد لها من مراد تحسه وتطلبه وتحاول الوقوف عليه. وكل نفـــس لها مرادات كثيرة ومتنوعة غير أنها على كثرتها وتنوعها لابد أن تنتهى إلى مراد واحـــد تكون إرادتها له لذاته لا لغيره. وهذا لا يكون إلا الله. فهو الذى تريده القلوب وتطلـــبه النفوس. يقول ابن تيمية: "وبذلك يعلم أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" وأن كل مولود ولد على محبة الإله. ومحبته تستلزم معرفته. فعلم أن كل مولود ولد على محبة الله ومعرفته وهو المطلوب (٣).

(١) نفس المصدر : ٨٤.

(٢) نفس المصدر : ٨٥.

(٣) العقل والنقل : ٨٦/٤.

وهذه المعرفة الفطرية قد نبهنا إليها القرآن وبين الميثاق الذى أخذه الله على عباده أزلاً حين ﴿أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ، أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (الأعراف:١٧٢، ١٧٣).

فالله قد أشهد المرء على نفسه أزلاً بهذه المعرفة الفطرية. ولا شك أن شهادة المرء على نفسه من أقوى أنواع الإقرار. لأن من شهد على نفسه بحق فقد أقر به واعترف. وكما يقولون فإن الإقرار سيد الأدلة.

وقول الخليفة "بلى شهدنا" هو إقرارهم بربوبيته وأنه خالقهم، فهم حين خلقوا على الفطرة خلقوا مقرين بالخلق معترفين بوجوده شاهدين على أنفسهم بذلك. وهذا الإقرار هو حجة الله على الخليقة يوم القيامة. فهو يذكر لهم أخذه الميثاق عليهم. وإشهادهم على أنفسهم. وإقرارهم على أنفسهم بهذه المعرفة لا يمكن جحده. ولهذا قال سبحانه مذكراً لهم بذلك الإقرار: ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ أى كراهية أن تحتجوا يوم القيامة بغفلتكم عن ذلك الإقرار. لأن هذا لم يغفل عنه بشر، بل هو من الأمور الضرورية التى لم تخل منها نفس فطرها الله. بخلاف غيرها من العلوم الضرورية التى قد يغفل الإنسان عنها أحياناً كالحساب والرياضة. فإنها لو تصورت لوجدها الإنسان ضرورية ولكن قد يغفل عنها فى كثير من الأحيان لشبه قد تطرأ على عقله أو لبس فى الدليل. بخلاف الاعتراف الفطرى بربوبية الخالق. فإنه علم ضرورى لازم لكل نفس.

ولهذا كان أسلوب القرآن فى آيات المعرفة الفطرية على سبيل التذكير والتذكر ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾، ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى﴾، ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾، ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ﴾، ﴿فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾.

فجميع هذه الآيات تضع الإنسان مباشرة أمام هذه التساؤلات التى لا مناص له إزاءها من الإقرار والتسليم بمقصودها وهو الاعتراف بالخالق.

وهـــى أدلـــة سمعية، وفى نفس الوقت عقلية وشعورية ونفسانية، لا يسع العقل السـليم إلا يسـلم بهـا، ولا الإحساس إلا الشعور بمضمونها، ولا النفس إلا الرضى والتسليم بها.

ثم إن القضـايا التى تطرحها هذه الآيات أمام الإنسان هى قضايا عقلية لابد أن يطرحها كل إنسان على نفسه من حين لآخر، كما أنه لابد له من الإجابة عليها بصورة أو بأخرى. وفى معرض إجابته على كل هذه التساؤلات يجد نفسه مضطراً إلى الاعتراف بوجود الله. ومن هنا فلا تجد هناك ضرورة إلى اللجوء إلى أدلة المتكلمين والفلاسفة التى تـثير الشك أكثر مما تدعو إلى اليقين ما دامت فطرة الإنسان ووجوده كافيين فى ذلك ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (الروم: ٣٠).

دليل الآيات :

الاتجـاه الـثانى : ويمكن أن نسميه بالاتجاه الخارجى وهو التأمل فى الآفاق أعنى بذلك الاستدلال على وجود الله من خارج نفس الإنسان، وهنا يلفت القرآن نظرنا إلى التأمل فى ذلك الكون الفسيح وما فيه من الآيات الظاهرة فى دلالالتها على وجود الله. والاسـتدلال بالآيات أدل على المقصود من الاستدلال بالأقيسة والبراهين. ولهذا كانت أدلة القرآن تتجه كلها إلى الاستدلال بآياته الكونية على وجوده.

وتنقسم هذه الأدلة إلى نوعين : أقيسة ، وآيات .

الأقيسة :

فالأقيسـة لا تدل إلا على معنى مطلق كلى غير متعين وغير موجود فى الخارج. فإذا قيل هذا محدث وكل محدث فلابد له من محدث. أو كل ممكن فلابد له من واجب. فإن النتيجة التى تؤدى إليها مقدمات هذا القياس هى إثبات واجب قديم. لكنها لا تدل على ذاته ولا على عينه. وهذا التصور العقلى لا يمنع من وقوع الشركة فيه. بل ما زال الأمر فى معرفته يحتاج إلى دليل آخر لا يمكن معرفته عن هذا الطريق.

وهـــنا فلابد من اللجوء إلى دليل الآيات التى نبهنا إليها القرآن والتى أودعها الله هذا الكون وأخذ يذكر الإنسان بها من حين لآخر. فهى التى تدل على عينه.

ويـــربط ابـــن تيمية بين هذين الاتجاهين برباط عجيب حين يجعل الاتجاه الثانى (الخارجى) محتاجاً فى صحته إلى الاتجاه الأول (الداخلى)، وذلك لأن الاستدلال بالآليات مشروط بالمعرفة السابقة والإقرار السابق بربوبية الخالق. لأنه لو لم تعرف عينه لما عرف أن هذه الآية المعينة تستلزم هذا الصانع المعين.

وهنا نجد أن المعرفة الفطرية السابقة شرط فى صحة الاستدلال بالآيات وأنها هى التى تهدى المستدل على ذات الخالق بحيث يميز بينه وبين غيره.

يقول ابن تيمية : "وهذا شأن الحق الذى يطلب معرفته بالدليل. فلابد أن يكون مشـــعوراً به فى النفس حتى يطلب الدليل عليه أو على بعض أحواله، وأما ما لا تشعر به النفس أصلاً فليس مطلوباً لها البتة"(١).

الآيات :

وفى معـــرض الاســـتدلال بالآيات الكونية على وجود الله نجد القرآن يضع أمام الإنســـان أكـــثر هذه الآيات دلالة وأظهرها وضوحاً فى الاستدلال وهى آية الخلق من العـــدم. وأول سورة نزلت من القرآن ذكرت الإنسان بقضية الخلق قالت: **﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾** فذكرت الخلق مطلقاً ومقيداً لتذكر الإنسان فى جميع أحواله أن هذا الخلق لابد له من خالق. ثم ذكرت خلق الإنسان من علقة ليكون الإنسان نفسه هو الدليل الذى يستدل به على خالقه. وهذا أيضاً دليل فطرى يعلمه كل إنســـان مـــن نفســـه ويذكره كلما تذكر بنى جنسه(٢). ولكون آية الخلق أقوى أنواع الآيـــات دلالة على الخالق كان القرآن فى كثير من آياته يضع أمام العقل الإنسانى هذه التساؤلات فى صورة الاستفهام التقريرى.

﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾؟ (الطور: ٣٥).

(١) العقل والنقل : ٨٦/٤.

(٢) مجموع الفتاوى : ١٦٢/١٦.

﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾؟ (مريم: ٦٧).

﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾؟(الإنسان: ١).

فآية الخلق فطرية وظاهرة للعقول يمكن أن يستدل بها على الخالق. وفى نفسها من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى دليل.

ويــرى ابن تيمية أن آية الخلق وحدها كافية فى الاستدلال على وجود الله وليس هــناك حاجــة إلى القول بأن الخلق أو الحدوث لا يعرف إلا بالاستدلال على حدوث الأعراض أولا ثم ملازمتها للجواهر ثانياً ثم القول بأن الجواهر لما لازمت الأعراض وهى حادثــة كــانت حادثة أيضاً. وهذا مسلك المتكلمين. فإنهم لجؤوا إلى طريقة الأعراض وملازمــتها للجواهر والتزموا فى ذلك مقدمات طويلة ومعقدة أوقعتهم فى الاضطراب والحــيرة. وآية الخلق أو الإحداث أو الاختراع كما أسماها ابن رشد صفة بينة بنفسها بحيث يستدل بها على غيرها ولا يستدل بغيرها عليها.

فأيهمــا أظهــر لــلعقول: الاستدلال بالخلق على الخالق. أو اللجوء إلى طريقة المتكلمين فى ذلك.

إن أدلــة ابن تيمية على وجود الله تمتاز بوضوحها وبداهتها فى نفسها ومع ذلك فهى أدلة عقلية برهانية لا يمكن معارضتها بدليل عقلى برهانى قاطع. وهى أكثر ملاءمة للنفوس والعقول ولجميع الناس عامتهم وخاصتهم.

منهج القرآن فى التوحيد

يرى عامة المتكلمين أن التوحيد ينقسم إلى ثلاثة أنواع فيقولون :

١- هو واحد فى ذاته لا قسيم له.

٢- واحد فى صفاته لا شبيه له.

٣- واحد فى أفعاله لا شريك له.

وأشهر هذه الأنواع الثلاثة هو النوع الأخير المسمى عنده "توحيد الأفعال" بمعنى أن خـــالق العالم واحد، ويحتجون على ذلك بما يذكرونه من دليل التمانع وغيره. وأدلة المتكلمين على التوحيد مطلوبها إثبات هذا النوع [1].

ومعظـــم عـــلماء السلف وعلى رأسهم ابن تيمية يذهبون فى إثبات التوحيد إلى منهج آخر حيث يقسمون التوحيد إلى نوعين :

الأول : توحيـــد الربوبية بمعنى أن رب العالم وخالقه صانع واحد. وليس اثنين. وهو الرب سبحانه الذى جلب الفطرة على الاعتراف به والخضوع له.

الثانى : توحيد الألوهية بمعنى أن يعبد الله وحده لا يشرك بعبادته أحد من خلقه، وفى هذا النوع يتحقق معنى قولنا : لا إله إلا الله.

أما النوع الأول (توحيد الربوبية) فقد اعترف به المشركون وجبلت على الإقرار بـــه جميع الفطر. كما سجل القرآن اعتراف مشركى العرب بذلك وإقرارهم به **﴿وَلَئِنْ سَـــأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾** (لقمان: ٢٥) **﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾** (الزخرف: ٨٧).

فجميـــع المشـــركين كـــانوا يقرون بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه. ومع إقرارهم بربوبيته لم يخرجوا عن مسمى الشرك لأنهم لم يحققوا معنى قول المسلم: لا إله إلا الله، الـــذى يتضمنه النوع الثانى "توحيد الألوهية" الذى هو قطب رحى القرآن، والذى

(١) الرسالة التدمرية : ١٠١.

لأجله جاءت الرسل وأنزلت الكتب وعليه يكون الثواب والعقاب، وبه يتحقق إخلاص الدين لله(1).

فتوحيد الألوهية هو دعوة كل رسول إلى قومه من لدن آدم إلى محمد عليه السلام. فقد كان كل رسول يقول لقومه : اعبدوا الله ما لكم من إله غيره. وبه أمر الرسول أن يقول ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾.

وبه خوطب الرسول بقوله تعالى : ﴿فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾. وبقوله ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: ٢٥) وبقوله : ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ (الزخرف: ٤٥) والذى يتدبر آيات التوحيد فى القرآن الكريم يجدها كلها تدور حول تقرير هذا النوع من التوحيد لأنه مناط الإيمان، ولا يتحقق إيمان المرء إلا بالإقرار به قولاً وعملاً. ولهذا كان صلى الله عليه وسلم يقول: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها فقد عصموا منى دماءهم وأموالهم".

ولما كان توحيد الألوهية هو مناط الإيمان بالله ورسوله كان لابد أن يعنى القرآن بتقريره والبرهنة عليه بالأدلة العقلية والبراهين الصحيحة. لأن الشرك الذى وقع فى جميع الأمم كان فى هذا النوع. فإن عامة مشركى الأمم كانوا مقرين بالصانع ويعترفون بتوحيد الربوبية. ولكنهم مع إقرارهم بربوبيته قد أشركوا بعبادته غيره. وكان ما عابه مشركوا العرب على محمد "أن جعل الآلهة إلهاً واحداً" وقالوا له "إن هذا لشىء عجاب".

ولا شك فى وجوب الإيمان بتوحيد الربوبية إلا أنه ليس كل الواجب وليس هو مناط الإيمان والكفر ولا مناط التوحيد والشرك. وليس بمجرد الإقرار به يكون المرء موحداً.

(1) منهاج السنة : ٦٢/٢ ط بولاق، رسالة الحسنة والسيئة لابن تيمية: ٢٦٠ ضمن مجموعة شذرات البلاتين ط أنصار السنة المحمدية.

وتوحيـــد الربوبية هو ما سماه المتكلمون بتوحيد الأفعال، بمعنى أنه لا شريك له فيها، وهو الذى أنهى المتكلمون عقولهم فى تقريره والاستدلال عليه، وظنوا – خطأ – أنه التوحيد الذى بعثت به الرسل وأنزلت الكتب وأنه الذى يتعلق به حد التوحيد والشرك، وخــلطوا فى ذلــك بــين معــنى الربوبية، ومعنى الألوهية، فجعلوا الإلهية القدرة على الاختراع، واعتقدوا أن الإله القادر على الاختراع، وجعلوا هذا أخص صفات الإله(١).

ولقد أخطأ المتكلمون فى معرفة حقيقة التوحيد وفى الطرق التى سلكوها فى تقرير هــذا التوحيد، ولم يقدروا أدلة القرآن حق قدرها. ولما ظنوا أن مجرد الاعتقاد فى توحيد الــربوبية كــاف فى حقيقة التوحيد أخذوا يستدلون على ذلك بأدلة لا ترقى إلى تقرير التوحيد كما جاءت به الرسل وكما أراده الله من عباده، وحملوا الآية الكريمة : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إلا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢) على أن هذا دليل التمانع يستدلون به على إثبات التوحيد.

ويرى ابن تيمية – موافقاً فى ذلك ابن رشد – أن الآية ليست مشتملة على دليل الــتمانع، لأن دليل التمانع الذى يتحدثون عنه هو امتناع صدور العالم عن ربين خالقين لــه، فظــنوا أن الآية مسوقة لنفى الشركة فى الربوبية، وصار كل منهم يذكر فى ذلك طريقاً غير طريق صاحبه. والآية ليست مسوقة لنفى التعدد فى الربوبية لأن هذا لم يذهب إليــه أهــل الشرك، بل هى مسوقة لنفى التعدد فى الألوهية، ونفى أن يكون هناك من يســتحق العبادة من دون الله، لأن توحيد الربوبية كان معترفاً به من جميعهم فليسوا فى حاجــة إلى تقريــره، وإنما هم فى حاجة إلى بيان أن من أقروا بربوبيته وحده يجب أن يعبد وحده.

ومقصــود القــرآن هو توحيد الألوهية، وهو متضمن لتوحيد الربوبية من غير عكس، ولهذا قالت الآية: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إلا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾.

(١) العقل والنقل : ٣٢١/٤ مخطوط.

ولم تقــل لو كان فيهما إلهان، لأن الفرض المقدر هو آلهة كثيرة تعبد مع الله[1]. كما كان واقع المشركين.

وابــن رشد فى مناقشته للمتكلمين لا يفرق بين نوعى التوحيد كما فرق بينهما ابن تيمية وخاصة فى مناقشة هذه الآية.

ولهذا بنى كل مناقشة معهم على أن الآية مسوقة لنفى التعدد فى الربوبية وإن كان يختلف عنهم فى جهة الدلالة على ذلك كما هو موضح فى مناهج الأدلة وهذا عكس ما ذهب إليه ابن تيمية.

ولهذا كان الفساد الذى نفته الآية عند ابن رشد هو عدم وجود العالم على حالة الفساد، أما عند ابن تيمية فهو الفساد المترتب على وجود آلهة كثيرة تعبد من دون الله، فهــو يفسر الفساد بأنه ضد الصلاح الذى فيه سعادة البشر، وهذا لا يكون إلا بتوجه جميع القلوب إلى إله واحد تألفه فتخضع له، وتنهى إليه محبتهم وغايتهم، ومن هنا كان كــل عمل لا يقصد به وجه الله غير نافع، وكانت أعمال المشركين كرماد اشتدت به الريح فى يوم عاصف، وكسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء.

وما دامت الفكرة مركوزة على الإقرار بالصانع فليس هناك إله سواه، لأنه ليس هناك من يستقل بالإبداع والاختراع غيره.

وابن تيمية يوافق ابن رشد على أن الآية لا تشتمل على دليل التمانع، ولكنه ينكر نقد ابن رشد لدليل التمانع، ويرى أنه دليل صحيح دال على مطلوب المتكلمين فى نفى أن يكون هناك ربان خالقان للعالم، إلا أنه ليس دليل الآية.

وفى الاستدلال على نفى التعدد فى الألوهية تجد ابن تيمية يستدل بالآلة الكريمة : **﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَــلَى بَعْضٍ﴾** (المؤمنون : ٩١) فالآية قد نفت أن يكون لله ولد يتقرب إليه بعبادة هذا

(١) العقل والنقل : ٣١٤/٤ مخطوط.

الولـــد وفى هذا نفى لتأليه الوسائط بين الله وعباده، ثم نفت أن يكون هناك آلهة أخرى تعـــبد على سبيل الشركة معه، لأنه لو كان هناك من يستحق العبادة معه لكان الأمر لا يخلو من أحد احتمالين.

الأول : إما أن يكون كل إله قادراً فيتحقق الفرض الأول وهو قوله: ﴿إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم (1).

الـــثانى : أن يكون أحدهم قادراً دون الآخرين وهنا يصدق الفرض الثانى وهو قولـــه: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ ومعلوم أن ذلك لم يقع، فدل ذلك على امتناع أن يكـــون هناك إله قادر، وآخر عاجز، ولو فرض وقوع ذلك لكان القادر هو الإله دون بقية الآلهة، وعند ذلك يستحق العبادة وحده دون غيره.

فالآيـــة تضمنت لازمين كلاهما منتف بالمشاهدة، وانتفاء كل واحد منهما يدل على أنه ليس هناك إلا إله واحد يعبد دون سواه.

وهـــذا هـــو مطـــلوب الآية ، والمقصود من التوحيد الذى بعثت لأجله الرسل. والقرآن قد استعمل فى نفى الشركاء لله فى العبادة الأمثال المشاهدة أمام الإنسان وعليه أن يستعمل فى ذلك قياس الأولى بالنسبة لله.

﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ (الروم: ٢٨) ومعلوم أن مملوك الرجل لا يكون شريكه بحال ما، فإذا كان هـــذا شـــأن الإنسان مع عبده – ولله المثل الأعلى – فلماذا يجعلون عبيد الله ومخلوقاته شركاء معه فى عبادته.

ثم يضـــع القـــرآن أمامنا دليلاً آخر فى نفى التعدد فى الألوهية ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْـــتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الأَرْضِ وَمَا لَهُمْ

---

(١) العقل والنقل : ٣٢١/٤-٣٢٧.

﴿فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ، وَلا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ (سبأ: ٢٢ و ٢٣).

فالآية توجه إلى المشتركين هذا السؤال :

هل الذين عبدتموهم من دون الله، يملكون مثقال ذرة فى السموات أو فى الأرض على سبيل الاستقلال أو على سبيل الشركة؟

وهل عاون أحد منهم فى خلق السموات والأرض؟

ولحصـــول العــلم لديهم بنفي ذلك نجد القرآن يعمد إلى نفى قضية أخرى ربما كانت سبباً فى وقوع الشرك فى هذا العالم، فيقول لهم، إن الشفاعة لا تقبل عنده إلا لمن أذن له فى ذلـــك، فينفى بذلك دعواهم فى شركهم بأنهم قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (الزمر: ٣).

فـــالذى لا يخلق على سبيل الاستقلال ولا على سبيل الشركة لا يستحق العبادة وإذا كـــانوا هم مقرين بالرب الخالق، فالآيات تبين لهم أن الرب القادر، والضار النافع، هو الذى يجب أن يعبد لا غيره.

وعـــلى هـــذا النحو من البساطة والهدوء يقدم ابن تيمية أدلة القرآن على توحيد الألوهيـــة، وهى أدلة عقلية وشرعية، ومع ذلك هى فطرية مناسبة لجميع العقول. فليس إثـــبات الـــتوحيد محـــتاجاً إلى اســـتعمال هذه الألفاظ المجملة التى أوقعت المتكلمين فى الاضـــطراب، والقـــرآن قد استغنى عن ألفاظ المتكلمين بأنه ﴿أحد صَّمَدُ، ولَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾.

وعلى ذلك فإن جميع آيات القرآن تجرى على ما هى عليه، فليست هناك آية أو صـــفة يـــناقض ظاهرها وحدانية الله تعالى، لأن منهج ابن تيمية فى الوحدانية هو منهج القرآن وليس منهج المتكلمين المستلزم لنفى الصفات.



الفصل الثاني

الموقف الفلسفي

(أ) موقف أرسطو من قضية الألوهية

تركزت آراء أرسطو عن الميتافيزيقا فى مقالة اللام وكتاب ما بعد الطبيعة بصفة عامة، ورغم اختلاف موقف الشراح والمفسرين حول آراء أرسطو فى الميتافيزيقا إلا أن هناك نقاطاً أساسية تشكل الموقف الأرسطى من الميتافيزيقا. هذه النقاط هى جوهر الفلسفة الأرسطية حول الله وصفاته وعلاقته بالعالم.

فالعالم كما يرى أرسطو قديم (مادته وصورته)، وكذلك حركة العالم قديمة وليست بحادثة، لأن الحركة عنده تحدث فى زمان، والزمان قديم لأنه مكون من آنات؛ والآن وسط بين الماضى والمستقبل، وكل آن لابد أن يكون مسبوقاً بماض سبقه وله قبل، ويليه مستقبل يأتى بعده. وهذا هو معنى الزمان، ومن هنا كان قدمه، ولا يمكن تصوره إلا كذلك، وإذا كان الزمان مقياس الحركة وقد ثبت قدمه فإن الحركة أيضاً تكون قديمة لملازمتها له.

والحركة فى نظر أرسطو لا يمكن تعليلها تعليلا مقبولاً ما لم نقل بمحرك أول له صفة الثبات بحيث يحرك ولا يتحرك ، وعن هذا المتحرك الأول فقط تنشأ حركة الأشياء، ويكون هو سبباً فى تحركها، وهذا المحرك الأول هو الله. وفعل الله عنده ليس هو الخلق



والإيجاد وإنما هو التحريك وهذا التحريك هو صلة الله بالعالم فى نظر أرسطو. فهى صلة تحـريك وتحرك وليست صلة خلق وإبداع، لأن قضية الخلق من العدم لم تعرفها فلسفة أرسطو على الإطلاق.

وهذه الحركة التى تمثل صلة الله بالعالم ليست حركة فاعلية بمعنى أن المحرك الأول يباشـر تحـريك العالم بنفسه وإنما هى غائية، بمعنى أن العالم هو الذى يتحرك عشقاً منه ورغبة فى أن يحيا حياة تشبه حياة المحرك الأول له. فهى حركة شوق وعشق تصدر عن العالم يحاول بها أن يتشبه بحياة المحرك الأول، ومن هنا فإن أرسطو لم يثبت فاعلاً موجباً للعالم، وإنما أثبت له علة أولى يتحرك العالم نحوها شوقاً فى التشبه بها.

وقـد وضع أرسطو مجموعة من الخصائص والصفات التى رآها ضرورية الوجود لهذا المحرك الأول وأهم هذه الخصائص هى:

١- الثـبات وعـدم الـتحرك؛ لأنه لو تحرك لاحتاج إلى محرك آخر من خارج ذاته، ولتسلسل الأمر فى ذلك إلى ما لا نهاية، ويرى أرسطو أن كل متحرك ناقص بنفسه كامل بحركته. والأول كمال محض لا يطرأ عليه النقص ولذلك فهو ليس بمتحرك.

٢- أنـه فعل محض، فليس فيه شىء بالقوة، إذ لو كان فيه شىء بالقوة لاحتاج إلى من يخرجها إلى الفعل. وكون العالم قديماً يأبى ذلك. ومن هناك كان المحرك الأول أزلياً وأبدياً ولا يطرأ عليه التغيير بحال ما.

٣- وهو واحد بالماهية والعدد؛ لأنه لو كان متعدداً لداخله الإمكان بوجه ما، ولأنه لو لم يكـن كذلـك لكان مركباً من شىء يخصه وشىء يشترك فيه مع غيره، وما به الاشـتراك مـع الغير يختلف عما يقع به التمييز عن ذلك الغير، فيداخله التركيب وذلك باطل فى حقه.

٤- وهـو بسـيط فى ذاته غير مركب، فلا أجزاء له، لأن كل مركب لابد أن يكون متناهياً، والمتناهى لا يملك قوة التحريك لغير المتناهى.

٥- وهو ليس بجسم، لأن الجسم مركب من أجزاء والمحرك الأول لا أجزاء له.

٦- وهـــو عقـــل محض، فيعقل ذاته، وهو بذلك يكون عاقلاً وفى الوقت نفسه يكون معقـــولاً، وهذا لا يؤدى إلى الكثرة فى ذاته ولا ينال من بساطته فى شيء، ومع أنه عقـــل محض فإن أرسطو يصرح بأنه لا يعقل غيره، لأنه لو عقل غيره لكان منفعلاً عنه ومتأثراً به، وهذا يؤدى إلى التغير وطريان الإمكان عليه، والفرض أنه فعل محض لا مكان فيه للإمكان ، ويحاول أرسطو أن يدفع ما قد يطرأ على الأذهان من شبهة الـــنقص الواردة نتيجة قوله بعدم عقل الأول لغيره، فيوضح لنا أن جهله بالأشياء ليـــس نقصاً فيه، فإن بعض الأشياء أفضل لها ألا تبصر بدلاً من أن تبصر، "فالعقل الإلهـــى إنما يعقل ذاته ولا يعقل غيره ألبتة"، ويعلل أرسطو ذلك بأنه لو عقل غيره لأصـــابه شـــىء من التعب والكلال، وقد رفض ابن سينا هذا الموقف صراحة لأن التعقل ولو للغير من شأنه أن يزيد العقل قوة.

٧- وهو لا ضد له، ولو كان هناك ضد له لتعاقبا على القابل لهما.

٨- وهـــو عاشق ومعشوق، يعشق ذاته وهى معشوقة له، وهو كذلك معشوق للعالم، يتجه إليه العالم كعلة وغاية له يسعى نحوها ليتشبه بها.

وهذه الخصائص التى وضعها أرسطو للمحرك الأول تعتبر عنده صفات ذاتية فيه وليست مضافة إليه من شيء خارجى.

وأهـــم الصفات التى تخص قضية الوحدانية عند أرسطو أنه يجعل الأول بسيطاً فى ذاته من كل وجه، وهو واحد بالماهية والعدد، وهو لا ضد له [1].

وأرسطو بذلك يشير إلى وحدة المحرك الأول من ناحيتين :

الأولى : أنـــه واحد فى ذاته بمعنى أنه غير مركب من أجزاء حسية، ولا من معان عقلية مضافة من خارج ذاته (فهو بسيط من كل وجه، وهو واحد بالماهية).

(١) انظر فى ذلك: كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، مقالة اللام ترجمة أبو العلا عفيفى (فى مجلة كلية الآداب مايو سنة ١٩٣٧)، شرح مقالة اللام لابن سينا (ضمن شرح ما بعد الطبيعة)، تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص١٨٧-١٧٩ طبعة أولى، وانظر أرسطو عند العرب. د. عبدالرحمن بدوى ص (١-١١) مكتبة النهضة العربية المصرية سنة ١٩٤٧م.

الـثانية : أنه واحد فى فعله، فلا ضد له، وفعله هنا ليس هو الخلق والإبداع وإنما هو التحريك للعالم فقط. وتحريكه للعالم ليس فعلاً صادراً عنه يتوجه به عن قصد وإرادة نحـو العـالم وإنما هو حركة شوقية يقوم به العالم نحو معشوقه وكلام أرسطو فى هذه القضية يحتاج إلى شيء من النظر ليس من الجانب الديني فقط ولكن من الناحية الفلسفية المجردة.

ذلك أنه لم يجعل للمحرك الأول علاقة بالعالم إلا من حيث إنه محبوب ومعشوق لـه، والأجـرام كـلها تتحرك نحوه للتشبه به وليس من حيث هو مبدع لها أو محدث لحركـتها من عدم. ومعلوم لدى العقلاء أن المعشوق الذى يتحرك إليه عاشقه للتشبه به لا يكون هو المبدع الخالق لحركة عاشقه وإنما يكون علة غائية لحركة عاشقه وليس علة فاعـلية له. فهـو من هذه الناحية لم يثبت فاعلاً للعالم ولا خالقاً لحركته ولا لأعيانه. وأرسـطو يصرح فى أكثر من موضع بأن المحرك الأول لا يفعل شيئاً ولا يعلم شيئاً ولا يريد شيئاً.

وإذا كان بعض أتباع أرسطو فى شروحهم له يدعون أن أرسطو قال بأن المحرك الأول خالق للحركة ومبدع لها. فعلى فرض صحة هذا الرأى. فإن المحرك الأول يكون فاعلاً لما هو شرط فى وجود الأفلاك وليس فاعلاً ولا مبدعاً لأعيانها وأجرامها، بل يكون فاعلاً لعرض من أعراضها. وهى الحركة التى صرح بأنه لا قوام للعالم بدونها. وهذا من أبعد الأمور عن كونه مبدعاً للعالم. وخاصة بعد أن خصص هذه الحركة بكونها حركة شوقية، كحركة المأموم للتشبه بالإمام.. وعلى تقدير صحة هذا التفسير من أرسطو فإن الأمـر مـا زال فى حاجة إلى إجابة على السؤال التالى. إذا كان المحرك الأول قد أوجد حـركة الأفـلاك فمن الذى أوجد أعيانها وأبدع أجرامها وألف بين أجزائها؟ وكلمة المبدع الأول التى تتردد كثيراً فى كتب أتباع أرسطو والمشائين لا نجد لها مدلولاً عندهم. لأن المـبدع هـو مـبدع الأجـرام بأعيانها وأعراضها وحركاتها. فهو مبدع للجواهر والأعراض معاً وليس للأعراض فقط. وأرسطو وأتباعه يقولون بأن عمل المحرك الأول هو تحـريك الأجـرام فقط وليس خلقها من عدم، وتحريكه للأجرام ليس بفعل صادر عنه

ولكـــن بحـــركة عشقية تصدر عن الأجرام. وتصور أرسطو للمحرك الأول على النحو السـابق قـد جعل الخالق فى نظره مجرد فكرة عقلية لا وجود له فى الواقع الحسى. فهو عـنده عقل محض. يعقل ذاته ولا يعقل غيره ألبتة. لأنه لو عقل غيره لأصابه شىء من الـتعب والكلال، ومن ناحية أخرى فهو عنده معطل عن الفعل، فهو لا يخلق ولا يفعل شيئاً منفصلاً عنه.

ولقـد انتقل هذا التصور العقلى المجرد من أرسطو إلى الفكر الإسلامى وتأثر به بعـض الفلاسفة المسلمين ابتداء من الكندى إلى ابن رشد على اختلاف بينهم فى ذلك، وحـين ترجمت الفلسفة اليونانية ووقف فلاسفة الإسلام على آراء أرسطو فى الإلهيات وعرفوا ما بينها وبين الدين الإسلامى من تناقض كان عليهم أن يقوموا بمحاولة للتوفيق بين هذه الآراء الأرسطية وبين ما تلقاه المسلمون عن نبهم حول الذات الإلهية وصفاتها، وأعتقد أن هذه المحاولة قد بدأت من الكندى ـــ فيلسوف العرب الأول ـــ ومرت بكل من الفارابى وابن سينا وابن رشد مع تفاوت الموقف فيما بينهم قرباً أو بعداً من الموقف الدينى.

فالكـندى يجعـل أول صفات الله أنه واحد بالبدء وبالذات، لأنه لو كان هناك أكـثر مـن إله خالق مبدع لكانوا جميعاً مشتركين فى شىء يعمهم، وهو كونهم جميعاً فاعلين، وكانوا كذلك مختلفين بحال ما، فيكون كل منهم مركباً من شىء يشترك فيه مع غيره، وشىء يختص به وحده.

والعقـل يقضى بأن كل مركب يحتاج ضرورة إلى مركب من خارج ذاته. ولا يمكن أن يتسلسل الأمر فى ذلك إلى غير نهاية ولذلك وجب القول بفاعل واحد أول غير مركب. وهذا الدليل الذى ارتضاه الكندى للبرهنة على توحيد الله، ليس من الصعوبة أن نتـلمس أصوله فى مذهب أرسطو. ذلك أن أرسطو قد صرح فى أكثر من موضع بأن المحـرك الأول واحد بالماهية واحد بالعدد، لأنه لو لم يكن كذلك لكان مركباً من شىء يخصـه ويـتميز به عن غيره وشىء يشترك فيه مع ذلك الغير. فيكون مركباً من شيئين والفرض أنه بسيط من كل وجه.

ولا شك أن عدم التعدد فى الخالقين أمر يعتقده كل مسلم ويذعن له. غير أن أدلة الكندى ليست شرعية بقدر ما هى أرسطية.

(ب) الفارابى وابن سينا

لقد وضح الفارابى موقفه من هذه القضية فى كتابه (فصوص الحكم) وشرح تصوره لقضية التوحيد فى مجموعة من الصفات فقال:

واجب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول، فلو كان له فصل لكان الفصل مقوماً له وكان داخلاً فى ماهيته وهو محال.

واجب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد وإلا لكان معلولاً له.

واجب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام، مقدارياً كان أو معنوياً. وإلا لكان كل جزء من أجزائه إما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود، وإما غير واجب الوجود فهذا أقدم بالذات فى الجملة[1].

واجب الوجود بذاته، لا جنس له، ولا فصل ، ولا نوع له، ولاند له.

واجب الوجود لا مقوم له، ولا موضوع له، ولا عوارض له، ولا ليس له[2].

ولا يختلف ابن سينا عن الفارابى فى ذلك، فإن ابن سينا يعتبر تلميذاً وفياً للفارابى، فهو قد أخذ عن الفارابى معظم آرائه ونماها وشرحها وأضاف إليها، ومن هنا فإن تصور ابن سينا لا يختلف عن تصور الفارابى لمعنى الوحدانية، وكلاهما لا يختلف كثيراً عما وجدناه لدى أرسطو فيما سبق.

وآراء ابن سينا حول إثبات وجود الله وحول تصور الوحدانية قد وضعها فى أهم كتابين له فى هذا الشأن وهما: الإشارات والتنبيهات، وكتاب النجاة.

(١) انظر الجمع بين رأى الحكيمين طبعة السعادة ص٢٩-٣٠ سنة ١٩٠٧م.

(٢) انظر فصوص الحكم للفارابى ص١٣١ طبعة الخانجى (ضمن مجموعة رسائل الفارابى).

ففـــى إثـــباته لوجود الله نجده يقول فى الإشارات[1] مثبتاً لواجب الوجود: كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فإما أن يكون بحيث يجب الوجود له فى نفسه أو لا يكون. فإن وجب فهو الحق بذاته. الواجب وجوده من ذاته، وهو القيوم.

وإن لم يجـــب لم يجز أن يقال هو ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً. بل إن قرن باعتـــبار ذاتـــه فشرطه مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً. أو مثل شرط وجود علته صار واجباً.

وإن لم يقرن شرط لا حصول علة ولا عدمها بقى له من ذاته الأمر الثالث. وهو الإمكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذى لا يجب ولا يمتنع.

ويصل ابن سينا من وراء هذه التقسيمات إلى إثبات أن كل موجود "إما واجب بذاته. وإمّا ممكن الوجود بحسب ذاته".

ومن خصائص الممكن أنه ليس وجوده له من ذاته بأولى من عدمه فإن صار أحد هذين الممكنين (الوجود والعدم) أولى. فلحضور شيء خارج عن ذاته جاءه من غيره.

ثم ينـــبه ابن سينا قارئه إلى علاقة الواجب بالممكن بأنها علاقة علية فالعالم عنده جمـــلة لمعلولات كل واحد منها محتاج فى وجوده إلى علته الواجبة وما دام آحاد العالم معـــلولة وهـــو مركب من هذه الآحاد فإن جملة العالم فى حاجة إلى علتها الواجبة التى تســـتمد مـــنها وجودها. يقول ابن سينا موضحاً ذلك: "إشارة: كل علة جملة هى غير شـــيء مـــن آحادها فهى علة أولا، للآحاد، ثم للجملة، وإلا فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها.. وكل سلسلة مترتبة من علل ومعلومات... احتاجت إلى علة خارجة عنها.. فكل سلسلة تنتهى إلى واجب الوجود لذاته"[2].

(١) القسم الثالث من الإشارات ص ٤٤٧ ط دار المعارف القاهرة ١٩٥٨م.

(٢) الإشارات ص٤٥٣.

والذى يتأمل إشارات القسم الثالث والرابع من إشارات ابن سينا يجدها تدور فى معظمها حول إثبات عدة أمور:

أولاً : تقسيم الوجود إلى واجب وممكن.

ثانياً : أن جملة العالم مركبة من آحاده.

ثالثاً : أن آحاد العالم ممكنة فى ذاتها.

رابعاً : بما أن آحاد العالم ممكنة. فجملة العالم كلها ممكنة كذلك لأن جملته مركبة من آحاده.

خامساً : بما أن جملة العالم ممكنة. فالعالم ممكن ويحتاج إلى علة وجوده وهو الواجب الوجود.

وهذا الكلام قد وضحه الرازى فى شرحه للإشارات وأخذه السهروردى عن ابن سينا وأشار إليه (فى التلويحات)[1]. حيث قال: لما كان كل واحد من الممكنات يحتاج إلى العلة فجميعها محتاج. لأنه معلول الآحاد الممكنة. فيفتقر إلى علية خارجة عنه... واجبة الوجود".

كما قررها الآمدى فى (أبكار الأفكار) و(دقائق الحقائق) وهما من أهم كتبه. وسلك فيهما مسلك ابن سينا فى تقسيم الوجود إلى ممكن وإلى واجب وأن جملة العالم وهى ممكنة تحتاج إلى علة وجودها وهو واجب الوجود[2].

وهذه الطريقة فى إثبات واجب الوجود تكون صحيحة لو فسروا الممكن بأنه ما يجوز عليه الوجود تارة والعدم تارة أخرى. أما ما ذهب إليه أن سينا من تقسيم الوجود إلى ممكن فى ذاته وواجب فى ذاته، أو إلى واجب بذاته وواجب بغيره، فلا يصح لهم على هذا التقسيم لا إثبات واجب بنفسه ولا إثبات ممكن فى نفسه يدل على وجود الواجب.

(١) انظر تلويحات ــ لوحة رقم ٤٦ وما بعدها مخطوط رقم ١٠٨ حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية.

(٢) انظر أبكار الأفكار ١/١٦٨-١٦٩ مخطوط رقم ١٩٥٤ علم الكلام دار الكتب المصرية.

ذلك أن تفسيرهم الممكن بأنه ما كان واجباً لغيره أو ما كان وجوده مستمداً من واجب الوجود يجعل الممكن واجباً بغيره لم يزل. ثم إذا كان الممكن يتوقف وجوده وعدمه على واجب الوجود فلماذا لا يكون الممكن واجب الوجود كذلك، لأن ما يتوقف وجوده على وجود الواجب وعدمه على عدمه كان واجباً مثله. ليس فى العقل ما يمنع ذلك أو يحيله، لأن تفسيرهم الممكن يعنى أنه الشيء الذى إذا نظرت إليه باعتبار ذاته فإنه لا يستحق وجوداً ولا عدماً ولابد له من أحدهما إذا نظرت إليه باعتبار غيره.. والتقدير أنه موجود فيكون وجوده واجباً له من غيره، والوجود الواجب ولو بالغير لا يمكن عدمه. وعلى هذا التقدير فإن الممكنات لا يمكن عدمها بوجه من الوجوه ما دام وجودها واجباً لها من الغير. وهذا يؤدى إلى القول بأبدية العالم.

ومن جهة أخرى فإن سبب وجود الممكنات هو واجب الوجود بذاته، وهى لازمة عنه، لأنها بفرض أنها موجودة متوقفة على وجوده هو. فهى من لوازمه. ولازم الواجب بذاته يمتنع عدمه لأن عدم اللازم يوجب عدم الملزوم، فلو قلنا بعدم الممكنات وهى لازمة للواجب للزم عن ذلك عدم الواجب الذى قالوا به وعدمه ممتنع لأن وجوده ذاتى له فعدم لازمه يكون ممتنعاً لذلك، وإذا كان عدمها ممتنعاً فلا يكون حينئذ ممكناً بل يكون واجباً.

ولقد بين ابن سينا أن الممكن إن قرن بذاته شرط صار ممتنعاً أو واجباً كما سبق وإن لم يقرن به شرط بقى على حالة الإمكان، بمعنى أنه لا يكون موجوداً ولا معدوماً. وهذا التقسيم لا يصح عقلاً إلا عند من لم يفرق بين ماهية الشيء ووجوده. فعلى رأى ابن سينا يكون هناك ذات ممكنة مغايرة لوجودها وأن تلك الذات يمكن أن توجد تارة وأن تعدم تارة أخرى. وهذا لا يصح حتى فى رأى من قال من المعتزلة بشيئية المعدوم، فهذا التفسير لا يصح الاستدلال به إلا بعد أن يثبت أنه فى الخارج ذاتاً ممكنة مستقلة عن ماهيتها العقلية ومغايرة لها فى الوجود. وهذا لم يثبت لأنه من المعلوم أن وجود الماهية لا يتحقق إلا بوجود الأعيان من الخارج، ولو قدر وجودها ذهناً فليس كل ما يقدره الذهن ممكناً يتحقق وجوده خارجاً. فليس هناك شيء من الخارج يسمى ممكناً وإنما كله فرض

عقل لا دليل على صحته. وابن سينا قد بدأ حديثه فى هذه القضية بقوله: "كل موجود إذا نظرت إليه..." فجعل كلامه كله وارداً على الموجود فى الخارج وليس على ما يقدر فى الذهـــن أو يتصور فى العقل، فالتناقض ظاهر فى إيراد هذه التقسيمات على الموجود الممكن لأنه ليس فى خارج العقل إلا الموجود المتحقق وجوده حساً وواقعاً.

ولـــو دققنا نظرنا فى قول ابن سينا عن الممكنات .. بأنه إذا لم يقرن بها شرط لا حصـــول علة ولا عدمها بقى له من ذاته الأمر الثالث، وهو الإمكان، لوجدنا أن صفة الإمكان لا تتحقق للممكن إلا إذا لم يقرن به شرط الوجود أو شرط العدم، ومعلوم من الواقـــع أن الممكن حسب تصوره لابد أن يقرن بأحد شرطى الوجود أو العدم، فإذا لم تكـــن له صفة الوجود ثانية إلا فى حال تجرده عن هذين الشرطين والواقع أنه لا يتجرد مطلقاً عن الاقتران بأحدهما. فإنه حينئذ لا يكون ممكناً أبداً، بل لابد أن يكون إما واجباً وإمـــا ممتـــنعاً لاقترانه الضرورى بشرط أحدهما، وحسب تفسير ابن سينا فإنه يكون قد جعل ما لا يمكن عدمه بسبب اقترانه بشرط الوجود – واجباً سواء جعله واجباً بنفسه أو واجباً بغيره، وما كان واجباً ولو بالغير لا يكون ممكناً فوصف الممكنات فى حال وجود واجـــب الوجود ممتنع، والحق أن واجب الوجود أزلى الوجود وأبديه. فيلزم على رأيهم هذا امتناع وصف العالم والأفلاك بأنها ممكنة محدثة.

وإضافة إلى ما سبق فإن هذا التفسير لا يستقيم مع رأى ابن سينا فى القول بقدم الأفـــلاك. لأنها عنده قديمة لم تزل. فكيف يستقيم هذا مع قوله بأنها ممكنة لم تزل فأحد القولين يبطل القول الآخر. ولابد له من أحدهما.

ولقد وجه الرازى نقداً صحيحاً فى كثير من جوانبه إلى هذه الطريقة، وأشار فى كتابه "نهاية العقول"[1]. إلى كثير من الأسئلة التى لم يجد لها جواباً عند ابن سينا ولا غيره. فـــإن طريقة الإمكان والوجوب تقوم عندهم على أساس من الممكن لابد له من سبب خـــارجى يـــبرزه إلى الوجود أو يبقيه على العدم. فيقول لهم الرازى: هل العلم بحاجة

---

(١) مخطوط رقم ٧٤٨ دار الكتب المصرية ص ٧٨ وما بعدها.

الممكن إلى سبب وجوده علم ضرورى أو استدلالى. ولا يمكن دعوى الضرورة فى ذلك لأن العقـل يعـرف الفرق الواضح بين قولنا إن الواحد نصف الاثنين وإن القائم بذلك ضـرورى. وقولـنا أن الممكن يحتاج إلى سبب وإن العلم بذلك ليس ضرورياً. وأشار الـرازى إلى أن أكـثر العقـلاء يجوزون وقوع الممكن بلا سبب ولو كان العلم بذلك ضرورياً لما خالفه فيه أحد. وإذا علمنا أن الممكن عند الفلاسفة يتناول القديم والحديث فإنـه عـلى ذلـك لا يمكنهم إثبات الواجب إلا بعد إثبات الممكن الذى يقبل الوجود والعدم. وهذا الممكن لا يثبتونه إلا بإثبات الحادث الذى وجد بعد أن لم يكن والحادث يستلزم إثبات القديم. والقديم عند الفلاسفة صفة لا تختص بالواجب وحده بل قد تطلق عـلى الممكن أيضاً لأنه عندهم ممكن لم يزل. فهم بذلك لم يثبتوا واجباً تختص به صفة القـدم حتى يكون سابقاً على الممكن فى وجوده ولو سبقاً بالرتبة ليصح للعقل أن يقبل كيف يصدر الممكن عن الواجب. بلا جعلوهما متساويين فى القدم رتبة وزماناً.

ولم يتميز الواجب عند الفلاسفة إلا بأنه بسيط غير مركب لأن المركب يفتقر إلى أجـزائه ومـا افتقر إلى أجزائه لم يكن مركباً. ومعلوم أن هذا النوع من الافتقار الذى أشـاروا إليه ليس افتقار مفعول إلى فاعله ولا افتقار معلول إلى علة كما هو واضح فى افـتقار المحـدث إلى محـدث. وقـد أشار أبو حامد الغزالى إلى عجز هذه الطريقة فى الاسـتدلال عـن إثبات الصانع وأنه موجود. وبين تناقض هذه الطريقة وقصورها فى الاستدلال[1]. وقال: إن هذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج إلى إبطال. وأشار إلى أن غايـة هـذه الطريقة إثبات واجب الوجود، ولكن لا يمكن نفى كونه جسماً إلا على طريقتهم فى التوحيد التى يلزم عنها نفى الصفات الإلهية الواردة فى القرآن، كما أن هذه الطـريقة مبـنية على إبطال القول بالعلل والمعلولات التى لا نهاية لها. ولا يمكنهم القول بذلـك مـع قولهم بثبوت حوادث لا أول لها. لأنهم يقولون بنفى علل لا نهاية لها، وإذا صح ذلك منهم فلماذا يقولون بحوادث لها نهاية مع أنها معلولات لعلل ملازمة لها. أليس أحد القولين يبطل القول الآخر.

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٥٣ ط دار المعارف سنة ١٩٥٨.

يقــرر ابن سينا مفهومه لمعنى التوحيد فى كثير من كتبه وخاصة رسائله الصغيرة ونخــص منها رسالته الأضحوية. وفى كتاب الإشارات يقول: إن الأول لا جنس له ولا فصل له ولا حد له، ولا يشار إليه إلا بصريح العرفان العقلى.

ولو التأم واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجمع لوجب بها، ولكان الواحد منها قبل واجب الوجود ومقوماً له فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم (١).

وفى مواضــع أخــرى من الإشارات يبين ابن سينا أن واجب الوجود واحد لا شــريك له، ويشرح معنى هذه الوحدة على نحو ما نجده لدى أرسطو، حيث يقول: إن واجــب الوجود ما لم يتعين لا يوجد، ولكن قد ثبت بالدليل وجوده وإذن فهو متعين، وتعينه إما أن يكون لأنه واجب الوجود لذ اته أو لغيره، فإن كان لذاته كان واحداً لأن الماهية إذا كان تعينها من ذاتها انحصر نوعها فى فرد واحد.

ويشــير ابــن ســينا فى كثير من الكتب والرسائل الصغيرة إلى بعض الخصائص والصــفات الــتى وجدها لدى أرسطو ويجعلها صفات الله تعالى ثم يتأول بعض آيات القرآن لكى توافق هذه التصورات العقلية التى ورثها عن أرسطو.

فواجب الوجود لا إمكان فيه بوجه ما، وإنما هو واجب الوجود من كل وجه.

وهو ثابت غير متغير، وهو أزلى وأبدى لأن وجوده من ذاته.

وهــو بسيط لا تركيب فيه بوجه من الوجوه، إذ لو تركب من جزأين أو أكثر لوجب أن تكون أجواؤه متغايرة فى نفسها ومغايرة له، أى لكل الذى تركب من أجزاء. وهذا تصور باطل.

ووجــوده عــين ماهيته، ولو لم يكن كذلك لكان إما جزءاً للماهية أو خارجاً عنها. وهذا تصور يؤدى إلى المحال فى حقه.

(١) الإشارات ٣-٥٣ طبعة دار المعارف سنة ١٩٦٨م.

والواجب ليس بجسم، لأن كل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية إلى أجزاء متفرقة، وبالقسمة المعنوية إلى مادة وصورة، وقد ثبت أن واجب الوجود بسيط من كل وجه، فلا يقبل الانقسام فى المعنى ولا فى الكم، لأن كل جسم محسوس لابد أن يشترك مع غيره فى بعض الصفات ويتميز عنه بصفات أخرى، وما به الاشتراك بين الأجسام غير ما به التمييز بينها، وهذا يؤدى إلى التركيب وقد ثبت فساده فى حق واجب الوجود.

وبعد أن يستعير ابن سينا كل هذه التصورات العقلية المجردة من أرسطو حول ذات الله وحقيقته يصرح لنا فى أكثر من موضع بأن هذه الطريقة فى إثبات الوحدانية أشرف الطرق وأكثرها قبولاً فى العقل حين يقول: تأمل كيف لم يحتج بياناً لثبوت الأول ووحدانية وبراءته عن السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف [1].

ويتضح من مقارنة موقف الكندى والفارابى وابن سينا فى تصورهم للوحدانية بموقف أرسطو مدى تأثر هؤلاء الفلاسفة بتصور أرسطو للمحرك الأول. فهم نقلوا الصفات والخصائص التى ارتضاها أرسطو لمحرك العالم وحاولوا أن يطبقوها على الله مع شىء من التوفيق بين هذه التصورات العقلية المجردة وبين الصفات الحقيقية التى وردت فى القرآن الكريم عن الله تعالى وعن علاقته بالعالم.

والذى يلفت النظر هنا أن تصورهم للوحدانية كان يحمل نفس المعنى الذى أشرنا إليه فى موقف أرسطو. وهو وحدة الذات بمعنى بساطتها وعدم تركبها من أجزاء، ووحدة الفعل أو الأثر. وإذا كانت علاقة المحرك الأول بالعالم عند أرسطو تقتصر على تحريك العالم فقط فإنها عند فلاسفة الإسلام قد تجاوزت مجرد التحريك إلى الخلق والإيجاد من العدم، على نحو يختلف فيما بينهم فى ذلك، فإن بعضهم يأخذ بنظرية الفيض أو الصدور أو العقول العشرة ليفسر بها صدور العالم عن الله [2]. وبعضهم لا يأخذ بها.

---

(١) انظر فى موقف ابن سينا : الإشارات ٣، ٥٣ النجاة ٣٤٧ طبعة الكردى سنة ١٣٣١هـ؛ عيون الحكمة لابن سينا طبعة استانبول ص٥١، رسالة أضحوية فى أمر المعاد لابن سينا ص٤٤ طبعة دار الفكر العربى.

(٢) كالفارابى وابن سينا.

وإذا كان هؤلاء الفلاسفة يتصورون ذات الله على هذا النحو التجريدى فإن موقف القرآن كان على النقيض من ذلك. فإن الله قد وصف نفسه فى كتابه بصفات تجعله واقعاً وحقيقة متعينة موجودة وثابتة فى نفس المؤمن به، فهو حى قيوم، خالق رازق، محيى ومميت ومع كل شىء فى كونه، يجئ يوم القيامة والملك صفاً صفاً، وهذه المعانى قد تلقاها المسلم عن الرسول فآمن بها واستقرت فطرته عليها، وهى كلها صفات تجعل لذات الله وجوداً خارجاً عن التصور العقلى ومستقلاً عنه، ومن هذا الإحساس بالوجود الخارجى لذات الله نجد المؤمن يتوجه بالدعاء إلى ذات خارجة عنه ومستقلة فى وجودها عن مجرد التصور الذهنى، ومن هذه الذات المتعينة فى الخارج الحسى يستمد المؤمن الرغبة فى لقاء الله أو الخوف منه.

فليس وجود الله مجرد فكرة عقلية طارئة على الذهن، ولا هو تصور عقلى لا مدلول له خارج العقل. ومن هنا وجد الفلاسفة أنفسهم أمام نمطين مختلفين من التفكير لابد من التوفيق بينهما كما سبق.

النمط الأول : ويتمثل فى الفكر اليونانى الوافد إليهم وما حمله من تصورات أرسطية عن المحرك الأول للعالم.

النمط الثانى : ويتمثل فى النصوص القرآنية، وما تحمله من صفات الله تعالى تجعل وجوده حقيقة ثابتة ومقررة فى النفس وليس مجرد تصور عقلى كما هو الشأن لدى أرسطو.

ولقد قام فلاسفة الإسلام بمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة جعلوا خلالها للقرآن ظاهراً مقروءاً هو نصيب الجمهور والمناسب لعقولهم، ويعتبرون أن هذا الظاهر رمز ومثال فقط للمعنى الحقيقى الباطن وراء هذا الظاهر، وجعلوا الوحى رمزاً لمعانى لا يستطيع الجمهور أن يتقبلها عارية عن هذا اللون من التمثيل الذى يناسب طبائع الناس، ومن هنا فلقد تحولت لغة الأنبياء على يد الفلاسفة إلى لغة رمزية يفهم منها الفلاسفة والخواص المعنى المراد، أما عامة الناس فيفهمون ظاهر المعنى على أنه تمثيل لهم بما يناسب عقولهم ولكنه لا يعبر فى حقيقته عن المعنى المراد، ولقد أشار ابن سينا إلى ذلك صراحة

حين قال: فالمشرط على النبى أن يكون كلامه رمزاً ولفظه إيحاء كما يذكر أفلاطون فى كتاب النواميس أن من لم يقف على معانى رموز الرسول لم ينل الملكوت الإلهى(١).

لقد وضح ابن سينا موقفه من قضية التوحيد حين أشار إلى أن موقف القرآن منها لم يكن إلا تشبيهاً صرفاً، وما كان يمكن غير ذلك حتى تناسب لغة القرآن عقول الناس وفطرهم، وفصل القول فى ذلك فى رسالته: "الأضحوية فى أمر المعاد" حيث يقول:

"ثم مـــن المعلوم الواضح أن التحقيق الذى ينبغى أن يرجع إليه فى صحة التوحيد مـــن الإقرار بالصانع، موحداً مقدساً عن الكم والكيف، والأين والمتى، والوضع والتغير، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك فى النوع، أو يكون لها جزء وجودى كمى أو معنوى، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخله، ولا بحيـــث تصح الإشارة إليها أنها هناك ممتنع إلقاؤها إلى الجمهور. ولو ألقى هذا على هذه الصـــورة إلى العـــرب البادية والعبرانيين الأجلاف لتسارعوا إلى العناد، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه معدوم أصلاً. ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله و لم يرد فى القرآن إشارة إلى هذا الأمر الأهم والا أتى بصريح ما يحتاج إليه فى التوحيد بيان مفصل".

وعـــلى هذا النحو يصور لنا ابن سينا مذهبه فى التوحيد وتصوره لمعنى الوحدانية ولا يجـــد القـــارئ صعوبة لكى يدرك ما فى هذا التصور من أثر أرسطو والأفلاطونية المحدثة، ثم يتساءل ابن سينا بعد ذلك قائلاً: فأين النصوص المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض الذى يدعو إليه حقيقة هذا الدين القيم، المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة؟ وأين الإشارة إلى الدقيق من المعانى المستندة إلى علم التوحيد، مثل أنه عالم بالذات أو عـــالم بعلم قادر بالذات أو قادر بقدرة واحد على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة. ولعمرى لو كلف الله تعالى رسولا من الرسل أن يلقى حقائق هذه الأمور إلى الجمهور مـــن العامـــة الغليظة طباعهم، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم لكلفه شططاً، وأن يفعل ما ليس فى قوة البشر" ويصل ابن سينا إلى القول بأن ظاهر الشرائع ليس حجة فى هذا الباب مطلقاً(٢).

(١) تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات لابن سينا ص٨٩.

(٢) الإشارات ٣-٥٣.

(جـ) نقد الموقف الفلسفي

لقـــد تصور الفلاسفة معنى الوحدانية على أنها تعنى البساطة وعدم التركيب من أجـــزاء تتكون منها الذات الإلهية، كما تصوروها أحياناً على أنها تعنى وحدة الفاعل فى العـــالم، ولا شـــك أن هذا التصور العقلى متأثر بما فى عالم الشهادة من مفاهيم إنسانية حـــاول الفلاســـفة أن ينزهوا الله عنها، ونحن لا نشكك فى نوايا الفلاسفة المسلمين أو عقائدهم فهذا أمر موكول إلى الله، إلا أن هذا التصور الأرسطى لمعنى الوحدة قد فرض عـــلى الفلاســـفة موقفـــاً يتنافى مع الموقف الدينى المتمثل فى تصوير القرآن الكريم لهذه القضـــية، ذلك أن الفلاسفة قد تصوروا الذات الإلهية مجردة عن كل صفة تجعل لذات الله وجـــوداً خارجياً ومستقلاً عن التصور العقلى، فعندهم أنه "معقول الذات.." وما كان هـــذا حكمه فهو عاقل لذاته، فهم لم يفهموا الوحدانية على ما جاءت فى القرآن بمعنى نفى الشريك لله فى عبادته. ونفى أن يكون هناك ند أو ضد له فى الوجود. بل ذهبوا فى تفسيرها إلى أنها تعنى البساطة وعدم التركب فى ذات الله. فجعلوه ماهية بسيطة معقولة فى الذهـــن. مجـــردة من كل شيء قد يؤدى إلى تحقق الوجود الخارجى واستقلاله عن التصور العقلى، فذاته مجردة وبسيطة، فهو واحد من كل وجه، فهو فى ماهيته لا تركيب له ولا اشتراك لغيره معه فيها "ولا جنس له. ولا فصل. ولا نوع له"[1].

هكـــذا تصـــور الفلاســـفة وحدانية الله تعالى التى وصف نفسه بها، وقد فسروا الصـــفات الإلهية الواردة فى القرآن بأنها أعراض أو أبعاض وقالوا: لو اتصف الله بها للزم مـــن ذلك التركيب والافتقار وكلاهما محال، ومن هنا قالوا بنفى الصفات. ومعلوم أن القـــرآن قد اكتفى فى وصف الله بالوحدانية بأنه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد.

والفلاسفة قد بنوا مذهبهم فى وحدة واجب الوجود على حجتين:

(١) انظر فى ذلك فصول الحكم للفارابى من المجموع ١٢٣-١٣٩ والإشارات ١٣-٥٣ والنجاة ٣٣-٣٦٩-٣٨٣

الأولى : أنه كان هناك إلهان واجبان لاشتركا فى وجوب الوجود الذى هو تمام الماهية. وامــتاز كــل منهما عن الآخر بما يخصه تحقيقاً لمعنى الاثنينية. ومعلوم أن ما به الاشــتراك غــير ما به الامتياز والافتراق. فيكون واجب الوجود مركباً مما به الاشتراك ومما به الافتراق، والمركب مفتقر إلى أجزائه التى هى غيره فالمفتقر إلى الغير ممكن وليس بواجب.

الثانية : أنهما إذا اتفقا فى الوجوب وامتاز كل منهما عن الآخر بما يخصه لزم أن يكون المشــترك معلوماً للمختص. وهذا باطل هنا. وذلك لأن المشترك والمختص إن كان أحدهما عارضاً للآخر لزم أن يكون الوجوب عارضاً للواجب أو معروضاً له، وعلى التقديرين فلا يكون الوجوب لازماً للواجب وهذا محال. لأن الواجب لا يمكن أن يكون غير واجب.

وإذا كان أحدهما لازماً للآخر لم يجز أن يكون المشترك علة للمختص لأنه حيث وجــدت العلو وجد المعلول. فيلزم أنه حيث وجد المشترك وجد المختص. والمشترك فى هذا وذاك، فيلزم أن يكون ما يختص بهذا فى ذاك وما يختص بذاك فى هذا.

والسؤال الذى يفرض نفسه الآن هو:

كيــف يستقيم هذا التصور التجريدى لمفهوم الله عند الفلاسفة مع ما وصف الله نفســه به فى القرآن من أنه خالق قادر، وفعال لما يريد، واستوى على عرشه، ويجئ يوم القيامة؟

أليست هذه الصفات تؤدى إلى الكثرة ولو بالاعتبار على مذهب هؤلاء؟!!

أليســت هذه صفات تؤدى إلى التركيب ـــ ولو فى الذهن ـــ وهم قد نفوا كل صفة تستلزم التركيب وتنافى البساطة؟

لقــد كــانت إجابــة الفلاسفة على هذه التساؤلات أن القرآن جاء ليخاطب الجمهــور بمــا يفهمون مقرباً إليهم ما لا يفهمون بضرب الأمثلة المقربة للأفهام. فهذه الصــفات ليست حقيقة وإنما هى أمثلة حسية للعوام لكى يفهموا معنى الخطاب الإلهى، وفى حقيقة الأمر فإن الله عندهم عاقل لذاته ومعقوله لذاته، وعلى هذا التفسير فقد نفوا

جميـــع الصـــفات التى وصف الله بها نفسه فى كتابه، وتأولوا آياتها حسبما شاءت لهم أهواؤهم، وأرجعوا جميع الصفات إلى صفة العلم، وقالوا: إن العلم هو عين ذاته فهو علم وعالم ومعلوم كما أنه عشق وعائق ومعشوق.

ولابـــد أن نفرق هنا بين ما يمكن أن يتصور فى الذهن وبين ما يجد فى الخارج، فـــليس كـــل ما يتصوره الإنسان فى ذهنه يمكن تحققه خارجاً. والفلاسفة لم يفرقوا بين الإمكـــان الذهنى والإمكان الخارجى فبنوا استدلالهم هذا على أن كل ما يتصوره العقل ممكناً يجوز أن يتحقق وجوده فى الخارج وليس الأمر كذلك.

ولو افترضنا أن ما تصوروه حقاً فيمكن معارضة حجتهم بنظيرها. فمثلاً يمكن أن تعارض هذه الحجة بصفة الوجود التى يشترك فيها الواجب والممكن لأنه من المعلوم أن كـــل واحـــد من الوجودين (الواجب والممكن) يمتاز عن الآخر بخصوصيته. مع أنهما يشتركان فى مسمى الوجود، ويلزم على أصلهم أن يكون الواجب مركباً مما به الاشتراك وما به الامتياز وهم يرفضون ذلك.

وكذلـــك يمكـــن معارضة هذه الحجة بالماهية والحقيقة والمعانى المشتركة التى لا توجد إلا فى الذهن.

وحقيقة الأمر أن الشيئين الموجودين فى الخارج لم يشرك أحدهما الآخر فى شىء ما من خصائصه لا فى وجوده ولا فى ماهيته. وإنما تقع المشاركة بينهما فى المعانى الكلية المطلقة. وهذه المعانى المطلقة والكلية لا توجد فى الخارج بحال من الأحوال. وإنما يتصور وجودهـــا فى الأذهان فقط، أما فى الخارج فليس فيه معنى يقع فيه الاشتراك بين شيئين. وإنما تقع الشركة بينهما فى المعنى المقصود ذهناً وعقلاً فقط.

ولو تنبه هؤلاء إلى الفرق بين الوجود الذهنى والوجود الخارجى الحسى لعلموا أن الوجـــود يكـــون عاماً وخاصاً: فالعام لا وجود له على سبيل الاشتراك إلا فى الأذهان فقـــط. أما فى الخارج فلا يكون إلا خاصاً ومتحققاً فى أفراده، وهذا لا تقع فيه الشركة بحـــال؛ بـــل يختـــص كـــل فرد يطلق عليه مسمى الوجود بما يخصه من ذلك الوجود، فالفلاسفة قد اشتبه عليهم ما فى الأذهان بما فى الأعيان، وتوهموا أن كل ما يمكن تصوره

عقلاً يجوز أن يتحقق خارجاً، وبنوا على هذا التصور أن قالوا بنفى جميع الصفات الإلهية عـــنه تعالى وتأولوها على معنى السلب والإضافة أو ما هو مركب منهما. وقالوا إنه لا داخــل العالم ولا خارجه ولا أين له، ولا متى، وفسروا علمه بمعنى عدم الجهل، وقدرته بمعنى عدم العجز، إلى آخر مذهبهم فى الصفات. وقد بنوا هذه التصورات على الأصول التى اعتمدوها فى الاستدلال على وجود الله ووحدانيته.

والأدلة التى استدلوا بها على مذهبهم فى التوحيد لا تصلح دليلاً على وحدانية الله وإنما يستدل بها على وحدة الواجب العقلى الذى أثبتوه. وفرق كبير بين مطلوب الأنبياء من قضية التوحيد ومطلوب ابن سينا والفلاسفة.

ويحاول ابن سينا أن يجد لمذهب الفلاسفة فى التوحيد إشارة ولو خفية فى القرآن فيتساءل مع نفسه :

"فـــأين الإشـــارة إذن بالتصريح على التوحيد المحض الذى يدعو إليه هذا الذين المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة"(١).

"وهل هو عالم بالذات أو بعلم. قادر بالذات أو بقدرة".

"وهل هو واحد بالذات على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة. تعالى الله عنها" إنه " لم يرد فى القرآن إشارة إلى هذا الأمر الأهم (التوحيد) ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل"(٢).

"ولو كلف الله رسوله أن يلقى حقائق هذه الأمور إلى الجمهور لكلفه شططاً. ثم هـــبك الكـــتاب العزيز جاء على لغة العرب فى الاستعارة والمجاز فما قولهم فى الكتاب العبرانى وقد جاء تشبيهاً كله"(٣).

(١) الرسالة الأضحوية ٤٨.

(٢) الرسالة الأضحوية ٤٥.

(٣) الرسالة الأضحوية ٤٩.

ولـــو جـــاز القـــول بأن بعض الآيات جاءت على عادة العرب فى الخطاب من الاســتعارة والكناية فإن "هناك آيات لا يمكن أن تذهب فيها إلى الاستعارة أو المجاز ولا يحتمل اللفظ فيها إلا معنى واحداً مثل آيات المجىء والإتيان"(١).

هــذه النصـــوص توضـــح لنا موقف ابن سينا من القرآن ومن الاستدلال به فى التوحيد ويمكن أن نلخص مذهبه فى ذلك فيما يلى :

أولاً : لم يرد فى القرآن إشارة إلى حقيقة التوحيد المحض و لم يرد فى ذلك بيان مفصل.

ثانيــاً : لم يفصل القرآن القول فى علاقة الذات بصفاتها. ولا وضَّح القول فى : هل هو عالم بالذات أو يعلم. قادر بالذات أو بقدرة.

ثالثاً : لم يبين لنا أن الصفات هل تنال من وحدته فيكون قابلاً للكثرة. أم هو واحد على كثرة أوصافه.

رابعــاً : إن حقــائق هذه الأمور لا يجوز الإفضاء بها إلى الجمهور. والقرآن إنما يخاطب الجمهور بما يفهمون مقرباً إليهم مالاً يفهمون بالرمز والمثال، ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله تقريباً للأفهام ولذلك فلا يحتج به فى هذه القضية.

ولـــو تأملنا المقالات التى أوردها ابن سينا فى رسالته الأضحوية ليستدل بها على صحة مذهب الفلاسفة فى قضية التوحيد لوجدنا أنها ليست عقلية ولا شرعية، وإنما هى من بنات أفكار الصائبة واليونان.

فما ذهب إليه ابن سينا من أن القرآن لم يرد فيه إشارة إلى التوحيد الذى قال به هـــو والفلاسفة المشاءون، كلام صحيح. ولو كان ما ذهب إليه أبن سينا والفلاسفة فى تصـــورهم لحقيقة التوحيد حقاً، فلا يكون التوحيد مستفاداً من الأنبياء فى شىء ولا فى كـــتب الله المنزلة إشارة إليه، بل على قوله تكون الرسل قد جاءت لتضليل الناس وليس لهدايتهم.

(١) الرسالة الأضحوية ٤٧.

وصحيح ما ذهب إليه ابن سينا من أنه لم يرد فى القرآن إشارة إلى ذلك التصور للتوحيد، وهذا دليل واضح على بطلان مذهب ابن سينا والفلاسفة، ولو كان حقاً ما ذهب إليه هؤلاء لكانت الرسل أسبق منهم بالإشارة إليه.

وقول ابن سينا : هل هو عالم بالذات أو بعلم، قادر بالذات أو بقدرة. فهذا كلام مبتدع فى دين الأنبياء، ولم نكلف معرفة ذلك، ثم هو كلام مجمل فإن الذات التى لا تكون إلا عالمة لا يمكن وجودها مجردة عن العلم، وإن تقدير ذات مجردة عن العلم اللازم لها، إنما هو تقدير ممتنع تحققه فى الخارج. فلا يكون وجودها إلا على سبيل الفرض الذهنى والتقدير العقلى فقط. أما أن تكون هناك فى الخارج ذات عالمة مجردة عن العلم، فهذا ما لا وجود له، ولا يصح ذلك عند أصحاب العقول الصريحة. ولفظ الذات إذا أطلق. فإنه يتضمن الصفات اللازمة لتلك الذات. لأن كلمة ذات تعنى الصفة والموصوف معاً، فيقال ذات كذا، أى صاحبته.

أما قوله : "هل هو واحد بالذات على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة". فهذا تلبيس على عقول الناس. وابن سينا وأصحابه يطلقون هذه الألفاظ على إثبات الصفات تنفيراً للسامع عنها. والكتب المنزلة من عند الله مليئة بالصفات التى وصف الله نفسه بها. وإطلاق هذه الألفاظ القبيحة مثل التركيب والتجسيم لا يفيد شيئاً، لأنا لا نترك كتاب الله لمجرد هذه التسميات التى ما أنزل الله بها من سلطان وإن هى إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم".

وتنزيه الرب عن صفاتاً تحقيقاً لمعنى الوحدة التى أرادوها كتنزيه المشركين له عن أن يصفوه بالرحمة حين قال لهم الرسول: "اسجدوا للرحمن"، فقالوا منكرين "وما الرحمن". ومعلوم أن الاسم العلم لم ينكره أحد ولو كانت أسماؤه أعلاماً مجردة ولا تدل على صفات مشتقة منها، لما كان هناك فرق بين اسم الرحمن والجبار، وإنما أنكر هؤلاء الصفة لما فيها من معنى، فعاب القرآن عليهم ذلك، فما بالك بمن نفى جميع الصفات مدعياً أنها تنال من وحدانيته.

وما ذهب إليه ابن سينا من أن القرآن قد ورد تشبيهاً كله، واستشهاده على ذلك بالكتب العبرانية، فإن هذا لا يفيد شيئاً، بل هذا من أعظم الحجج على نفاة الصفات، وهذا أعظم دليل على أن دين الأنبياء واحد. لأنه من المعلوم أن موسى جاء بالتوراة قبل بعثة محمد و لم يأخذ عن محمد شيئاً.

وكل من عرف حال محمد، آمن بأنه لم يأخذ عن موسى شيئاً ولا عن أهل الكتاب وإنما جاء مصدقاً لما معهم من الحق. فإذا أخبر محمد بمثل ما أخبر به موسى، وكان الرسولان من عند مرسل واحد من غير تواطؤ فيما بينهما، كان هذا دليلاً على صدق كل منهما فيما أرسل به من الصفات الإلهية.

وإذا أخبر الرسول العربى بما فى التوراة من الصفات، كان ذلك دليلاً على أن ما فيها من الصفات مما يوافق القرآن، ليس مما كذبه أهل الكتاب

وهذا يدل على أن طريقة الأنبياء واحدة.

ومعلوم أن تصور وحدانية الله تعالى على هذا النحو الذى ذهب إليه ابن سينا، لا أصل له فى كتاب ولا سنة، وهما مصدراً الاعتقاد وقطب الرحى فى ذلك الأمر الأهم. وسوف نرى أن موقف القرآن ومقصوده من التوحيد على غير ما أراده الفلاسفة وتصوروه بعقولهم.



الفصل الثالث

موقف علماء الكلام

(أ) المعتزلة ومنهجهم فى الصفات الإلهية

جعل المعتزلة أصول مذهبهم خمسة أصول: العدل، التوحيد، القول بالمترلة بين المترلتين، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، إنفاذ الوعيد.

ولكى تسلم لهم هذه الأصول الخمسة عمدوا إلى النصوص الخاصة بها فتأولوها على مذهبهم. فلكى يسلم لهم مذهبهم فى "العدل" أنكروا القضاء الأزلى، الذى عبر عنه القرآن بقوله سبحانه: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾ (يس: ١٢) وقوله صلى الله عليه وسلم:"ما من نفس إلا وقد كتب مقعدها من الجنة ومقعدها من النار..الحديث وأنكروا أن تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وقالوا: إنها مخلوقة للعبد على سبيل الاستقلال الكامل عن قدرة الله وإرادته ومشيئته، وأن الشرور والمعاصى التى يضج بها هذا الكون ليست مرادة لله، لأنها قبائح والله تعالى لا يريد القبائح لأنه إرادة القبيح قبيح، والله متره عن ذلك.

وهم فى فهم هذه القضية قد خالفوا أهم قاعدة بنى عليها دين المسلمين وهى: "ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن" وأن



كـــل شيء فهو مخلوق الله تعالى لأنه : ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ثم عمدوا إلى النصوص التى احتج بها "الجبرية" أنصار "جهم بن صفوان" فتأولوها ليسلم لهم مذهبهم فى خلو أفعال العباد(1).

"والمعـــتزلة" فى تفسيرهم للعدل الإلهى جعلوا حكمة الله قاصرة على مجرد الثواب والعقـــاب على أفعال العباد، وليس الأمر كذلك، فإن حكمة الله فى أفعال العباد خيرها وشرها تتسع دائرتها لتشمل النظام الكونى كله من خيره وشره وما فيه صلاح أمره، وما يشتمل عليه ذلك النظام من وسائل تؤدى إلى غايات مقصودة وحكمة مطلوبة قد تعجز عقولنا عن إدراك وجه الحكمة فيها على سبيل التفصيل.

فتفيسر أفعال العباد يجب ألا يكون قاصراً على مجرد الثواب والعقاب بل يجب أن تكون النظرة إليه أكثر شمولاً واتساعاً.

وإذا كان المعتزلة قد ارتضوا هذا المذهب فى أفعال العباد فإن الجبرية ومال إليهم الأشـــاعرة قـــالوا بالجبر المطلق ، وإن كان الأشاعرة قد أتوا بنظرية الكسب توفيقاً بين الـــرأيين إلا أن هذه النظرية ليست فى التحليل الأخير إلا تفسيراً جديداً لمذهب الجهم فى الجبر، وبين المعتزلة والجبرية كانت آيات أفعال العباد مجالاً لتأويل الفريقين، كل حسب مذهبه ورأيه فى الجبر والاختيار(2).

وإذا كـــان الخطب فى أفعال العباد قاصراً على طرفى الجبر والاختيار فإنه قد بلغ مـــداه فى الآيـــات التى تتحدث عن الصفات الإلهية بين المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة ، فالمعتزلة وقد سموا أنفسهم بأهل التوحيد سلكوا فى تفسير التوحيد مسلكاً غريباً ومبتدعاً فى الإسلام، حيث قالوا بنفى صفات البارى تعالى سواء فى ذلك ما أسموه بصفات الذات أو صفات الأفعال، فأبو الهذيل العلاف إلى أن علم الله هو الله، ونفى أن يكون الله عالماً بعلم حديث أو قديم(3).

---

(1) انظر فى أفعال العباد عند المعتزلة: الملل والنحل ١-٦٦ طبعة الأزهر سنة ١٩٦٦ تحقيق محمد بن فتح الله بدران.

(2) انظر نقد الأستاذ المرحوم الدكتور محمد قاسم لمدارس علم الكلام فى مقدمته لمناهج الأدلة ١٩٦٤.

(3) الانتصار للخياط ١٠٨، ١٢٣.

وجميـــع المعتزلة ينكرون الرؤية فى الآخرة، وعندهم أن من قال: إن الله يرى فى الآخـــرة بالأبصـــار على أى وجه فمشبه، والمشبه عند أبى موسى المردار كافر(١).

ويذهـــب القاضى عبدالجبار فى المغنى إلى أن نفى الصفات هو السبيل الوحيد إلى القول بإفـــراد الله بـــالقدم(٢). والعلة المشتركة بين جميع المعتزلة فى نفى صفة الرؤية أنه لو كان مرئياً لوجب أن يكون من أجناس المرئيات فى الشاهد(٣). وهكذا كان تفسيرهم لجميع الصفات الخبرية، كالمجئ والاستواء والنزول.

ولقـــد لجـــأ "المعتزلة" فى تعليلهم لهذا المذهب إلى منطق غريب يدل على أنهم لم يفـــرقوا بـــين عالم الغيب والشهادة، وبين ما يجب فى حق الله تعالى وفى حق الإنسان فقالوا:

١- إن الله لـــو وصف بصفة ما، للزم أن يكون قبل هذه الصفة ناقصاً ومحتاجاً إلى من يكمله بهذه الصفة، وللزم افتقاره وهو محال.

٢- لو وصف بصفة ما لنتج عن ذلك تصور الكثرة فى الذات الإلهية، حيث يكون هناك صفة وموصوف.

٤- لـــو وصـــف بصفة ما للزم تبعاً لذلك أن تشاركه هذه الصفة فى معنى القدم، ولزم تعدد القدماء، فتكون هناك ذات قديمة وصفة قديمة، وهم يقولون بقديم واحد، ونتج عـــن تصور المعتزلة لصفات الله على هذا النحو أن قالوا بنفيها عنه، أو تأويلها بما يؤدى إلى تعطيلها، حتى لا يلزم من وصفه بها محال، وهـم جميعاً متفقون على مقالة الـــنفى إلا أنهـــم يختلفون فى تحديد هذه الصفات، وتحديد العلاقة بينها وبين الذات الإلهيـــة، فبينما يرى "واصل بن عطاء" القول بنفى جميع الصفات الإيجابية من علم وقدرة وإرادة، نرى بعض أتباعه يرجع الصفات إلى صفتين فقط كالعلم والقدرة، أو إلى صفة واحدة كالعالمية.

---

(١) الانتصار ٦٨.

(٢) انظر المغنى للقاضى عبدالجبار ٤-٣٤١ ط الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٦٥م.

(٣) المغنى ٤-١٢٩.

فـــأبو عـــلى الجبائى أرجع جميع الصفات إلى صفتى العلم والقدرة وقال بأنهما صفتان ذاتيتان، أو هما اعتباران للذات القديمة.

أمـــا ابـــنه أبو هاشم فاعبرهما حالين للذات الإلهية. بعد أن أرجع جميع الصفات إليهما.

وأبو الحسين البصرى أرجع جميع الصفات إلى صفة واحدة أسماها العالمية، وذلك كما يقول "الشهرستانى" عين مذهب الفلاسفة فالله عالم بذاته، حى بذاته، قادر بذاته.

أما "أبو الهذيل العلاف" فقد أرجع جميع الصفات إلى صفة العلم والحياة والقدرة، واعتبر هذه الصفات وجوهاً للذات، لأنه لا يمكن أن تقوم بالذات صفة زائدة عليها من أى وجـــه، وأنها إما أن تكون عين الذات أو غيرها، ولا يمكن أن تكون غيرها لما يلزم عليه من التعدد والكثرة فى القدماء، وبعد أن يسوى بين الذات وصفاتها يقول بأن هذه الصـــفات وجوه للذات، وهذا بعينه كما يقول "الشهرستانى" هو مذهب النصارى فى أقانـــيمهم،(1) وسار "المعتزلة" بمذهبهم فى النفى إلى أبعد نتائجه خطورة وأكثرها ضرراً حـــين أعلن "معمر المعتزلى": أن لا يعلم ذاته، ولا يعلم غيره، لأن هذا يؤدى إلى التعدد والكثرة(2).

وجعـــلوا إرادة الله للشـــىء معناها خلقة للشىء، وإرادته لفعل من أفعال عباده معـــناها أمره بهذا الشىء، لأنه لا يمكن أن تضاف الإرادة إلى الله على سبيل الحقيقة لما يـــلزم من ذلك الحاجة والافتقار من جانب المريد(3)، ونفوا السمع والبصر والكلام لأنها عـــندهم أعـــراض حادثـــة لا تقـــوم بـــالذات القديمة، وجعلوا معنى سمعه: أنه عليم بالمسموعات، ومعنى بصره: أنه عليم بالمبصرات، ومعنى كلامه: أنه خالق له.

(1) انظر الملل والنحل ١-٦٤-٧٧، مقالات الأشعرى ١-١٩٨ ثم انظر المعنى ٤-١٢٩، ٣٤١، الانتصار ١٠٨، ١٢٣.

(2) الملل والنحل ١-٤٧-٤٨.

(3) الملل والنحل ١-٣٧-٣٨.

ومذهب المعتزلة فى مجموعه قد مر بمراحل تطورية فى قضية الصفات، بالنسبة إلى عـــدد هذه الصفات، وبالنسبة للعلاقات بينها وبين الذات، فبينما يرى "واصل" القول بـــنفى جميع الصفات، نرى أتباعه يرجعونها إما إلى صفتين كما يقول "الجبائى"، أو إلى صفة واحدة كما يقول "أبو الحسين البصرى" أو إلى ثلاث صفات كقول "العلاف".

وبيـــنما يـــرى أن هذه الصفات اعتبارات للذات عند "الجبائى"، نرى ابنه "أبا هاشم" يجعلها أحوالاً للذات، فى حين أن "العلاف" يجعلها وجوهاً للذات، فهم لم يتفقوا فيما بينهم إلا على مقالة النفى فقط.

يقـــول "الشهرستانى" مؤرخاً لمقالة النفى عند المعتزله... "وكانت هذه المقالة فى بدئها غير نضيجة وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو ا لاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال: ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين، وإنمـــا شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصـــفات إلى كونـــه عالماً قادراً ثم الحكم بأنها صفتان ذاتيتان، أو هما اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائى، أو حالان كما قاله أبو هاشم...".

أمـــا "أبو الحسين البصرى" فقد ردهما إلى صفة واحدة هى صفة العالمية، وذلك عـــين مذهـــب الفلاسفة، فالصفات ليست معنى زائداً وراء الذات، بل هى ذاته عينها، وترجع كلها إلى السلوب، أو الإضافات(١).

وليـــس معنى ذلك أن "المعتزلة" ينكرون الصفات الإلهية، بمعنى أنهم يصفون الله بضد ما وصف به نفسه فى كتابه، فلم نقرأ عن أحد منهم أنه وصف الله تعالى بالجهل أو العجـــز أو الصمم، لكنهم فسروا هذه الصفات تفسيراً أدى بهم إلى تعطيلها، ولهذا بدا رأيهم خروجاً عن السنة وشذوذاً عن الجماعة، وعرفوا فى دوائر الفكر الإسلامى بالمعطلة والنفاة.

(١) الملل والنحل ١-٦٤-٧٧.

لأن الجماعـــة الإســـلامية تلقت الصفات الإلهية كما أخبر بها الرسول والكتاب المبين بالرضا والقبول، لأنهم لم يتصوروا ذاتاً بلا صفات، لأن الذات بلا صفات هى عدم محـــض لا وجود له، ثم ماذا يقال فى هذه الآيات المتكررة فى "القرآن" التى جاءت فيها الصـــفات فى أكثر من صورة، مرة فى صورة الفعل ماضياً أو مضارعاً، ومرة فى صورة المصـــدر، ومرة فى صورة اسم فاعل، وصيغ المبالغة والمشتقات، فهو سبحانه عالم الغيب والشـــهادة، وعليم بذات الصدور وعلام الغيوب، ويعلم ما تحمل كل أنثى، وهكذا فى معظـــم الصفات. ماذا يقال فى تلك الصفات؟ وماذا يقال عن تكررها وتعدد مواردها وصـــورها فى كتاب الله؟ وإذا كان موقف المعتزلة من هذه الصفات يتمثل فى نفيهم لها، إلا أنهـــم قد أنكروا الصفات الخبرية جميعها، مثل استوائه تعالى على عرشه وعلوه على خـــلقه، ونزوله إلى سماء الدنيا، ومجيئه يوم القيامة والملك صفاً صفاً، كما أنكروا رؤيته يوم القيامة، وذهبوا فى تأويل الآيات الخاصة بهذه الصفات كل مذهب، فعندهم أن الله لم يســـتو عـــلى عرشه، ولن يأتى يوم القيامة، ولن يراه المؤمنون أبداً، وردوا الأحاديث الصحيحة الثابتة فى تلك الصفات.

لقد ركب المعتزلة متن اللجاج، فتعسفوا فى التأويل واضطربوا فى التخريج وحملوا آيات الكتاب العزيز مالا يمكن أن تتحمله، لكى تسلم لهم مقالة النفى، والخطب يكون ســـهلاً لـــو أنهم صرحوا بمقالة النفى على أنها رأيهم الخاص، قد توصلوا إليه بناء على اجتهادهم أنفسهم، إلا أنهم قد أعلنوا أن ذلك هو حقيقة الدين وأصوله، وأعلنوها باسم الإســـلام الذى جاء به "محمد ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ ولما نظروا فى دين الله وكتابه رأوا أنه فى جميع آيات الصفات على الإثبات قولاً واحداً، فذهبوا إلى التأويل لينفوا به ما أثبـــته الله لنفسه، وحملوا الناس على اعتقاده مقالتهم قهراً بقوة السيف، كما حدث فى عصر المأمون.

لقـــد استســـلم "المعتزلة" فى موقفهم هذا إلى منطق مضطرب فى تصور الحقائق الغيـــبية وكشفها، وفاتهم أن أكثر هذه الحقائق لا يسع العقل البشرى أمامها إلا التسليم والعجز، ولم يكن المعتزلة بدعاً فى ذلك، فالأشاعرة وخاصة المتأخرين منهم الذين نهضوا

لـــرد آراء المعتزلة سرعان ما تحولوا إلى مقالاتهم فى ننفى الصفات الخبرية، وتأولوها على رأيهـــم، ويـــرجع السبب فى ننفى هذه الصفات لدى علماء الكلام إلى تصورهم لمعنى الكمال اللائق بذات الله وما يتفرع على تصور هذا الكمال من القول بالصفات نفياً أو إثباتاً.

والمعـــتزلة والأشاعرة لم يقصدوا من وراء مقالاتهم فى النفى والإثبات إلا تحقيق معـــنى الكمال الذى تصوروه فى حق الله تعالى، إلا أنهم جميعاً قد أخطؤوا فى تصور هذا الكمـــال وأخطؤوا فى تفسيرهم لمعناه إذ كان عليهم أن يفرقوا فى تصورهم لهذا الكمال بين حقيقتين مختلفتين تمام الاختلاف هما حقيقة الذات الإلهية وحقيقة الإنسان، وبين ما ينبغى تصوره فى حق الله وبينه فى حق الإنسان، فلا ينبغى أن نتخذ المقياس الذى نقيس به فى عالم الشهادة ونطبقه فى عالم الغيب.

وإذا كان الله أعلم بنفسه وبما يجب له من صفات الكمال، فما علينا فى ذلك إلا أن نقـــبل ما وصف نفسه به بدون تأويل لمعناها أو تحريف لألفاظها، وإذا كان الله قد وصف نفسه بصفات ووصف عباده بصفات فليس معنى هذا أن حقيقة الصفتين واحدة فيهمـــا، بل العقل والمنطق يقرران أن كل صفة تتبع موصوفها سمواً وكمالاً ورفعة، وإذا كنا لا نعرف عن حقيقة الذات الإلهية إلا جهلنا بهذه الحقيقة، فلماذا نحاول تفسير صفاته تعالى فى ضوء صفاتنا نحن وتصورنا لها؟

أليس فى ذلك مجانبة للصواب ومكابرة للعقل؟

وإذا كـــان الله قـــد أخبرنا عن الكمال الواجب اتصافه به فى كتابه، متمثلاً فى صفاته التى ارتضاها لنفسه فأيهما أكثر قبولاً لدى العقل؟ أن نقبل ما وصف الله نفسه به مثبتاً كما ورد فى كتابه، أن نتقبله منفياً كما أراد المعتزلة أن يتصوروه؟

وهـــل المعتزلة كانوا فى ذلك أعلم بما يجب لله من الصفات منه بنفسه؟ أليس فى مقالـــة النفى تجهم فى حق الله تعالى وتجهيل لرسوله حيث يقول هو ورسوله بالإثبات، ويقولون هم بالنفى؟

لقد تابع المتعزلة فى ذلك الفلاسفة وأخذوا بمقلات "الجهم بن صفوان" فى النفى وجذبـــوا إلى صفوفهم متأخرى الأشاعرة والشيعة، وتأولوا جميع آيات الصفات إلى ما يؤدى إلى تعطيلها عما دلت عليه.

(ب) منهج الأشاعرة

لقـــد كان "أبو الحسن الأشعرى" يثبت جميع الصفات كما وردت فى القرآن بلا تأويل ولا تحريف، لأن الإثبات عنده لا يؤدى إلى الكثرة أو تعدد القدماء.

يقـــول "الأشـــعرى" فى "الإبانة..." قولنا الذى نقول به، وديانتنا التى ندين بها: التمســـك بكـــتاب ربنا ـــ عز وجل ـــ وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم وما روى عن الصـــحابة والـــتابعين وأئمة الحديث، و نحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به الإمام "أحمـــد بن حنبل" ـــ نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته – قائلون، ولمن خالف قولـــه مخالفون.. وجملة قولنا: إنا نقر بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأن الله اســـتوى على عرشه كما قال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وأن له وجهاً كما قال: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ وأن له يدين بلا كيف كما قال: "خلقت بيدى"، وأن له عيناً بلا كيف كما قال: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ وأن من زعم أن أسماء الله غـــير الله كان ضالا، وأن لله علماً كما قال: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ ونثبت لله سمعاً وبصراً،، ولا ننفى ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية، ونثبت أن لله قوة كما قال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ﴾ (فصلت:١٥) والأشعرى لن يفرق فى هذه الصفات بين الصفات الثبوتية وغيرها بل أثبتها جميعها كما ورد بذلك القرآن ونص صراحة على أنه يقول بما كان يقول به "ابن حنبل"(١).

وفى رســـالة الأشعرى إلى أهل الثغر(٢) نجده يرد تأويلات المعتزلة: فليس استواؤه عـــلى العرش استيلاء كما قال أهل القدر، لأنه – عز وجل– لم يزل مستولياً على كل شيء، وأن يده غيره نعمته وقدرته وأن علمه غيره.

(١) الإبانة فى أصول الديانة للأشعرى ٨-١٠ ط المنيرية ١٩٢٩م. وقد حققتها مؤخراً الأستاذة الدكتورة فوقية حسين، ط دار الأنصار.

(٢) قمنا بتحقيق هذه الرسالة وطبعت عدة طبعات بالسعودية ومصر.

وأن الله موصوف بهذه الصفات حقيقة لا مجازاً، لأنه لو لم تكن له هذه الصفات لم يكن موصوفاً بها فى الحقيقة، وإنما يكون وصفه مجازاً وكذباً، ألا ترى أن وصف الله - عز وجل - للجدار بأنه يريد أن ينقض، لما لم يكن له إرادة فى الحقيقة كان مجازاً، وذلك أن هـــذه الأوصاف مشتقة من أخص أسماء هذه الصفات ودلت عليها، فمتى لم توجد هذه الصفات لمن وصف بها كان وصفه بها تلبيساً أو كذباً.

هـــذا هو منهج "الأشعرى" فى إثبات الصفات فى "الإبانة"، و "رسالة أهل الثغر" فهـــو يثـــبت الصـــفات على طريقة السلف والمحدثين فلا يقول بتأويل آية على خلاف ظاهرها ولا يرد حديثاً بدعوى أن ظاهره يخالف ما يراه العقل، بل كان مذهبه فى ذلك هو ما ذهب إليه الإمام "أحمد بن حنبل" وما نطق به الكتاب والسنة.

ومن حقنا هنا أن نشير إلى أن الأشعرى فى "اللمع" قد سلك منهجاً فى الصفات يخالف منهجه فى "الإبانة"، و"رسالة أهل الثغر" لأنه لجأ فى اللمع إلى طريقة عقلية تبدو معقـــدة فى الاســـتدلال عـــلى أمور العقائد كما يبدو فيها قريباً من منهج المعتزلة فى الصفات، فهو لم يحاول فى "الإبانة" و"رسالة أهل الثغر" أن يستدل على صفة ما بدليل عقلى أو منطقى، بل أثبت هذه الصفات لأن الله قد أرتضاها لنفسه ووصف نفسه بها، أمـــا اللمع فلقد سلك فيه الأشعرى طريقة حدوث الحادثات وتقلبها بين الوجود والعدم وتغيرها من حال إلى حال وتألفها من أجزاء مناسبة لوظيفتها مستدلاً بذلك على وجود الصـــانع حيـــث يقول: "فإن سأل سائل ما الدليل على أن للخلق صانعاً صنعه ومدبراً دبره؟".

قيـــل: الدليل على ذلك أن الإنسان الذى هو غاية الكمال والتمام كان نطفة ثم عـــلقة ثم مضغة ثم لحماً ودماً، ،وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال لأنا نراه فى حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر على أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصراً ولا أن يخلق لنفسه جارحة فدل ذلك على أنه قبل تكامله واجتماع قوته وعقله كان عن ذلك أعجز.

ورأيـــناه طفـــلاً ثم شاباً ثم كهلاً ثم شيخاً وقد علما أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم، ولو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويعيد نفسه إلى حال الشباب لم يمكنه ذلك... فدل ذلك على أنه ليس هو الذى نقل نفسه من حال إلى حال ودبر ما هو عليه لأنه لا يجوز انتقاله من حال لغير ناقل ولا مدبر.

ويضـــرب الأشعرى أمثلة محسوسة من الواقع ليؤكد فكرته على أن كل فعل أو صـــنعة لابـــد لها من صانع، فالقطن مثلاً لا يصير نسيجاً ولا ثوباً بلا ناسج ولا صانع. وكذلـــك الحجـــارة لا تتحول إلى قصر مشيد بلا بناء. فإذا كان الأمر هكذا فى عالم المحسوسات فإن تحول النطفة إلى علقة ثم إلى مضغة ثم تكون لحماً وعظاماً أولى أن يدل ذلك على صانع صنعها ورعاها فى تحولها بين تلك الأطوار المختلفة.

ومنهج الأشعرى فى اللمع فى هذه القضية مبنى على مقدمتين :

الأولى ما أشار إليه من تبدل أحوال المخلوقات بناء على تبدل أعراضها وصفاتها. وهـــذه الطـــريقة أقرب إلى منهج القرآن من طريقة المتأخرين من الأشاعرة. وقد أشار القرآن إلى هذا المنهج فى الاستدلال فى أكثر من آية . قال تعالى : ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِـــنْ سُـــلَالَةٍ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (١).

وقال سبحانه : ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾ (٢).

المقدمـــة الثانية أن تبدل أحوال الموجودات دليل على تبدل أعيانها. وهذه المقدمة أشـــار إليها الباقلانى فى شرحه لكتاب اللمع، وبين أن أستاذه قد ضرب الأمثلة بالقطن

(١) المؤمنون : ١٤.

(٢) الروم : ٥٤.

واللبن ليقرب هذه القضية من عقول الجمهور، وفصل القول فى أن جواهر الموجودات لا ذوات لها مستقلة عن أعراضها التى هى أحوالها وصفاتها وأن جواهر الموجودات لا توجد أصلاً إلا مع وجود أعراضها.

وذلك الاختلاف فى المنهج بين "الإبانة" و"اللمع" يدعونا إلى القول بأن الأشعرى قـد مر بمرحلتين فى موقفه من الصفات تختلف طبيعة إحداهما عن الأخرى، وبالتالى فإن ذلـك يدعونا إلى القول بأن هناك صورتين مختلفتين لمنهجه فى الصفات، فهو فى الإبانة والرسـالة سـلفى وحنبلى يبدو مناهضاً للمعتزلة ومخالفاً لهم كل المخالفة، وفى "اللمع" يبدو معتزلياً فى منهجه فى الصفات، معرضاً عن طريقة السلف ومنهجهم، والأشعرى لم يـنقض فى اللمع رأياً أو قولاً ذهب إليه فى الكتابين الآخرين. ولكن اختلاف المنهج بين طـبيعة "الـلمع" وهذيـن الكتابين يدعونا إلى التساؤل: أى هذه الكتب يمثل مذهب "الأشـعرى" تمـثيلاً صـحيحاً؟ مـع أن هذه الكتب الثلاثة تمثل ردود الأشعرى على المعتزلة(١).

ونحن نعلم أن "الأشعرى" تتلمذ على المعتزلة فترة طويلة، وكان شيخه "أبا على الجبائى" ثم ترك الاعتزال، ونهض ذاباً عن منهج السلف وطريقة أهل الحديث، مفنداً آراء المعتزلة ومبطلاً أدلتهم، فالمتوقع أن يكون الأشعرى فى هذه الفترة من حياته الفكرية التى ترك فيها مذهب الاعتزال، وجرد نفسه للدفاع عن طريقة أهل الحديث قد وضع كتاب "الإبانـة" وكـتاب "رسالة أهل الثغر" ليبين للناس أن هذا هو طريق الكتاب والسنة، فيكـون كتاب "الإبانة" يمثل رد فعل لمناهضة الأشعرى مذهب المعتزلة، وثورته عليهم فيكون من نتاج تلك الفترة التالية لترك مذهب المعتزلة مباشرة.

ومما يؤيد ذلك ما يقوله "ابن خلكان" فى ترجمة الأشعرى: "إن الأشعرى قد صعد يـوم الجمعة على كرسيه بالجامع ، ونادى بأعلى صوته: من عرفنى فقد عرفنى، ومن لم يعـرفنى فأنـا أعرفه بنفسى، أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه

(١) نشره الدكتور حمودة غرابة ١٩٥٥م.

الأبصـــار، وأن أفعال الشر أنا فاعلها، وأنا تائب من كل ذلك، مقلع معتقد للرد على المعتزلة، مخرج لفضائحهم ومعايبهم، ،إنما تغيبت عنكم هذه الفترة لأنى نظرت فتكافأت عـــندى الأدلة و لم يترجح عندى شيء، فاستهديت الله تعالى فهدانى إلى اعتقاد ما أودعته كتبى هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقد، كما انخلعت من ثوبى هذا.

يقول ابن خلكان : "وانخلع من ثوب كان عليه، ودفع للناس ما كتبه على طريقة الفقهاء والمحدثين"(١).

فإذا صحت هذه الرواية يجوز لنا القول : بأن "الإبانة" من نتاج هذه الفترة التالية لثورته على المعتزلة، لأنه الكتاب الوحيد الذى وضعه على طريقة أهل الحديث، فيكون أســبق من كتاب "اللمع" الذى يمثل فترة أخرى متأخرة من حياة الأشعرى. ولا يجوز القـــول بأنه من نتاج الفترة التى عاشها على مذهب الاعتزال لأن الكتاب وضع لتنفيذ آراء المعتزلة.

فكتاب "اللمع" يمثل مرحلة تطورية فى مذهل الأشعرى نفسه نحو منهج المعتزلة، ولعـــل هذا يفسر لنا التطور الذى طرأ على مذهب الأشاعرة فى مجموعه، والذى نلحظه لـــدى متأخرى الأشاعرة، من أمثال الجوينى والباقلانى والغزالى والرازى والآمدى وابن العـــربى (أبو بكر) وابن فورك فهؤلاء جميعاً أقرب إلى منهج المعتزلة ومذهبهم منهم إلى مذهـــب الأشعرى ومنهجه، فهم لم يقفوا عند الأخذ بما جاء به الكتاب والسنة بدون تـــأويل، بـــل جرهم مذهب الاعتزال فى الوقت الذى اعتبروا أنفسهم أنهم أهل السنة، والتطور الذى طرأ على مذهب الأشعرى نفسه نستطيع أن نلحظه لدى معظم الأشاعرة من أمثال الغزالى والرازى وغيرهما.

(١) ابن خلكان : ٢-٤٤٦ ط السعادة بتحقيق محمد محى الدين عبدالحميد ١٩٣٩، الفهرست لابن النديم: ١٨١ من سلسلة روائع التراث العربى ط لبنان، وقد أورد هذه القصة الدكتور عرفان عبدالحميد فى كتابه "دراسات فى الفرق والعقائد" ١٢٦ مع بعض الزيادات هام رقم ٦ط بغداد.

وابتداء من الباقلاني نجد أن دليل الأشاعرة على وجود الله قد أخذ مسلكاً يختلف فى تفاصيله عما أشار إليه الإمام أبو الحسن الأشعرى فى اللمع وفى الإبانة.

فلقد اختفى من معظم كتب المتأخرين من الأشاعرة ذلك الأسلوب اللين السهل القريب إلى الفطرة ليأخذ مكانه أسلوب الجدل والحديث اللفظى.

وقد انتقلت هذه الطريقة إلى الرازى فأخذ بها فى معظم كتبه وكان أكثرها تفصيلاً وإيضاحاً هو ما شرحه فى "نهاية العقول" حيث ذكر أن الطرق التى يثبت بها العلم بالصانع خمس طرق:

الأول : الاستدلال بحدوث الذوات. كالاستدلال بحدوث الأجسام المبنى على حدوث الأعراض كالحركة والسكون. وامتناع ما لا نهاية له.

الثانى : الاستدلال بإمكان الأجسام وافتقارها إلى الواجب. وهذه طريقة الفلاسفة كما سبق أن أشير إلى ذلك.

الثالث : الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع. سواء كانت الأجسام واجبة أو ممكنة. قديمة أو محدثة.

المسلك الرابع : الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع. كصيرورة النطفة إنساناً. لأن ذلك حادث وهو ليس فى مقدور أحد من العباد. فلابد له من فاعل.

ولعل سائلاً قد يسأل ما الفرق بين طريقة الاستدلال بالقول بأن الصفات ممكنة والقول بأنها محدثة.. ويجيب الرازى على ذلك بأن الاستدلال بإمكان الصفات يقتضى ألا يكون الفاعل جسماً لا مركباً. بينما الاستدلال بحدوث الصفات لا يقتضى ذلك.

أما المسلك الخامس الذى أشار إليه الرازى فهو يعود إلى المسالك الأربعة السابقة وهى الاستدلال بما فى العالم من الإحكام والإتقان على علم الفاعل. والذى يدل على علمه هو بالدلالة على ذاته أولى وأوجب[1].

---

(١) انظر نهاية العقول مخطوط رقم ٧٤٨ ص ٩٤ وما بعدها، (طبعة) دار الكتب المصرية.

ويشرح الرازى دليل الإمكان والوجوب الذى أخذه عن ابن سينا فيقول: كل ما سوى الموجود الواحد ممكن لذاته. وكل ممكن لذاته محدث. بيان المقدمة الأولى... إنا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجباً لذاته فلابد أن يكونا متشاركين فى الوجوب الذاتى. ولابد أن يكونا غير متشاركين فى الأعيان بمعنى أن ذات كل منهما مستقلة بعينها عن ذات الأخرى. والقدر المشترك بينهما وهو مسمى الوجود يختلف عما يفترق به كل منهما عن الآخر وهو تعين ذاته واستقلالها بالوجود الخارجى. فيكون الواجب حينئذ مركباً من شيئين (ما يشترك فيه مع الممكن وما يتميز به عنه) والمركب مقتصر إلى غيره وينتهى من ذلك إلى القول: فثبت أن كل ما سوى الموجود الواحد يجب أن يكون ممكناً لذاته. وهذا محدث. فثبت أن ما سوى الواحد لذاته محدث. وهذا يحتاج إلى محدث ثم يصل إلى أن هذا البرهان يفيد حدوث الجواهر والأعراض والعقول والنفوس والهيولى وهو برهان عظيم واف بإثبات أكثر المباحث الشريفة [1] ومعظم أدلة المتكلمين على وجود الله لا تخرج عن دليل الممكن والواجب الذى أخذوه عن الفلاسفة، أو دليل الجوهر والعرض. فالآمدى قد قال بدليل الممكن والواجب فى كتابه أبكار الأفكار فقال: ومذهب أهل الحق من المتشرعين وطوائف الإلهيين القول بوجوب وجود موجود وجوده لذاته لا لغيره وكل ما سواه فمتوقف وجوده عليه... ويستدل الآمدى على ذلك بما نشاهده من الموجودات العينية ونتحققه من الأمور الحسية فإنها كلها ممكنات يجوز عليها الوجود بعد العدم ويجرى عليها العدم بعد الوجود. ويفصل القول فى ذلك إلى أن يصل إلى أن هذه الممكنات كلها محتاجة فى وجودها إلى الجواب فى ذاته[2]. وعضد الدين الإيجى، قد أخذ فى كتابه "المواقف العضدية" بدليل الجوهر والعرض. وهذا بدا على أن متأخرى الأشاعرة قد ابتعدوا فى منهجهم الاستدلالى عن منهج شيخهم أبى الحسن الأشعرى فى كثير من المواقف. وهذه الظاهرة قد طرأت على المذهب ابتداء من أبى بكر الباقلانى ونظريته فى الجوهر الفرد.

(١) انظر : كتاب الأربعين الرازى ص٣٠-٣١.

(٢) أبكار الأفكار ١/١٤٢-١٤٤ مخطوط رقم ١٩٥٤.

وتعتبر ظاهرة فى المذهب الأشعرى عامة، فإن معظمهم ينتهى به الأمر إلى الحيرة والـــتردد بين الرأى ونقيضه، فالجوينى فى "الإرشاد" "والشامل" قد ذهب إلى التأويل فى جميع آيات الصفات وغيرها، أما فى "العقيدة النظامية" فقد ترك ما ذهب إليه فى الكتابين السابقين وصرح بخلاف ذلك إذ يقول "والذى نرتضيه رأياً، وندين به عقداً اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع وترك الابتداع" إن سلف الأمة قد ذهبوا إلى الانفكاك عن التأويل، وإجـــراء الظواهر على مواردها، والدليل السمعى القاطع فى ذلك: أن إجماع الأمة حجة نتبعه وهو مستند معظم شريعة ... ولو كان تأويل هذه الآى مسوغاً أو محتوماً لأوشك أن يكـــون اهتمام السلف به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصر الصحابة والـــتابعين على الإضراب عن التأويل، كان ذلك قاطعاً بأنه الوجه المتبع بحق، فعلى ذى الدين أن يعتقد تنزيه الرب... ولا يخوض فى تأويل المشكلات"[1]!!.

وقـــال فى آخر حياته: "الويل للجوينى إن لم أمت على دين العجائز". وأيضاً نجد "الغزالى" مع فرط ذكائه، وسعة علمه ينتهى فى هذه المسائل إلى الحيرة والوقف ويحيل فى آخر أمره على طريقة-أهل الكشف.

و"الـــرازى" وهـــو من أكثر الأشاعرة إيغالاً فى العقليات ينتهى فى آخر أمره إلى الإقلاع عن مذاهب المتكلمين عموماً ويلجأ إلى السمع حيث يقول:

"ومن الذى وصل إلى هذا الباب، أو ذاق من ذاك الشراب، ثم قال :

نهايـــة إقـــدام العقـــول عقـــال ... وأكـــثر ســـعى العـــالمين ضـــلال

وأرواحـــنا فى وحشـــة من جسومنا ... وحاصـــل دنيانـــا أذى ووبـــال

ولم نســـتفد مـــن بحثنا طول عمرنا ... ســـوى أن جمعـــنا مـــنه قيل وقالوا

لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفة، فما رأيتها تشفى عليلا ولا تروى غليلا، ورأيت أقرب الطرق طريقة "القرآن". اقرأ فى الإثبات قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَـــرْشِ اسْـــتَوَى**﴾، ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ**﴾، واقرأ فى النفى قوله

(١) العقدية النظامية للجوينى: رواية أبى بكر بن العربى: بتحقيق محمد زاهر الكوثرى ٢-٢٥ط

تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾، ومن جرب مثل تجربتى عرف مثل معرفتى"[1].

"والشهرستانى" فى أول كتابه (نهاية الإقدام فى علم الكلام) يعبر عن حيرته بقوله:

لعمـرى لقـد طفت المعاهد كلها وحـيرت طـرفى بـين تلك المعالم

فـلم أر إلا واضـعاً كـف حائـر عـلى ذقـنه أو قارعـاً سن نادم[2]

وسـبب هـذه الحيرة وذلك الاضطراب أن مذهب السلف يثبت بمنهج القرآن الـذى سـلكه فى إثبات الصفات، وليس بمنهج المتكلمين، وهؤلاء الأشاعرة يتكلمون بمذهب السلف وينهجون فى إثباته منهج المتكلمين، وفرق كبير بين منهج القرآن ومنهج المتكلمين فى الإلهيات.

ونجـد عـند "الأشاعرة" منطقاً آخر غير مفهوم فى تفسيرهم للعلاقة بين الذات والصـفات، فهم يقولون: إنها ليست عين الذات كما أنها ليست غير الذات، وبعبارتهم فليسـت هـى هـو، ولا هى غيره، لأنها لو كانت هى هو لكان ذلك إنكاراً لوجود الصـفات، والقـول بنفيها، وذلك مذهب المعتزلة، ولو كانت غيره لأصبحت مستقلة قائمـة بنفسـها وذلك يوجب التعدد والكثرة[3]، وهذا المنطق غير المفهوم جعل الإمام (الغزالى) يرد "عليهم فى (المقصد الأسنى) قائلاً : إذا لم تكن هى هو ولا هى غيره فماذا تكـون إذن؟ ولا شك أن الذى ألجأهم إلى ذلك المنطق الغريب هو ترددهم بين منهج المعتزلة ومنهج السلف.

ثم فـرقوا بين نوعين من الصفات، فأثبتوا الصفات العقلية الذاتية، ونفوا صفات الأفعـال مثل صفة الخلق والرزق وقالوا: "إن كل صفة اشتقت من فعله تعالى كالخالق

(١) العقل والنقل ١-٩٣، وكثيراً ما يذكر ابن تيمية هذا النص عن الرازى ويقول إنه يتمثل به فى كتاب "أقسام اللذات" وهذا الكتاب غير موجود بمكتبات القاهرة وذكر الزركانى فى رسالته عن الرازى أن هذا الكتاب مخطوط بالهند، انظر رسالة الزركانى مخطوطة بكلية دار العلوم.

(٢) انظر مقدمة نهاية الإقدام: ص٣ تحقيق للفريد جيوم سنة ١٩٣٤م.

(٣) نهاية الإقدام : ٢٠٠-٢١٠.

والرازق والمحيى والمميت لم يكن الله موصوفاً بها أزلاً"[1] وهم بذلك يعطلون الخالق عن خلقه والرب عن مربوبه.

ولو سألنا الأشاعرة ما الفرق بين ما أثبتوه وما نفوه؟ لم نجد لذلك جواباً مقنعاً ، لأن العلة مشتركة بين ما أثبتوه وما نفوه إما أن يثبتوا الجميع أو ينفوا الجميع يطرد لهم منهجهم فى النفى والإثبات.

والذى نريده هنا: أن المعتزلة والأشاعرة مشتركون فى القول بالنفى، وليس المعتزلة وحدهم بدعاً فى ذلك، لأنهم إذا كانوا ينفون الصفات الذاتية فإن الأشاعرة قد نفوا صفات الأفعال، وجعلوا الذات الإلهية معطلة عن الفعل أزلاً، فليس الله عندهم خالقاً ولا رازقاً فى الأزل، وهم جميعاً مشتركون فى تأويل صفات الأفعال، وكذا الصفات الخبرية كالمجىء، والإتيان، واليد، والقبضة، والعلو، والاستواء، والنزول، فهذه كلها أخبار مصروفة عن ظاهرها عندهم، ومعطلة عن الدلالة على ما دلت عليه على خلاف بينهم فى تفصيل ذلك، ولم نجد عند الجميع علة فى صرف الآية عن ظاهرها إلا ونفس العلة موجودة فى المعنى الذى تأولوا إليه الآية سواء فى ذلك المعتزلة والأشاعرة.

ولما كان الكتاب والسنة هما قطب الرحى فى كل هذه الخلافات، فقد حاول كل من هؤلاء وأولئك أن يستدل على رأيه ـــ بطريق أو بآخر ـــ بنص من الكتاب أو السنة بتأويله على رأيه ، ولهذا فقد اضطروا جميعاً إلى تجاذب النصوص القرآنية بين الرأى ونقيضه، فى النفى والإثبات، والقبول والرد، فكان ما يقبله المعتزلة ويستدلون به على صحة رأيهم يرفضه الأشاعرة ويتأولونه على مذهبهم، وما يدعيه الأشاعرة محكماً فى الاستدلال يجعله المعتزلة متشابهاً لا يحتج به.

(١) الفرق بين الفرق : ٣٣٨.

نقد مناهج المتكلمين فى الإلهيات

أولاً : نقد دليل الجوهر والعرض :

لقد سلك المتكلمون فى الاستدلال على وجود الله طريقة الأعراض والجواهر، واستدلوا بحدوث كل منهما وإمكانه على حدوث العالم.

وشرح الرازى فى "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين" هذه الطريقة فقال: "قد عرفت أن العالم إما جواهر وإما أعراض، وقد يستدل بدليل واحد منهما على وجود الصانع، إما بإمكانه، أو حدوثه، فهذه وجوه أربعة: الأول - الاستدلال بحدوث الأجسام وهو طريقة الخليل فى قوله : ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾ (١).

وأشار عضد الدين الإيجى إلى هذه الطريقة فى "المواقف العضدية" فقال:

"قد علمت أن العالم إما جوهر وإما عرض، وقد يستدل على إثبات الصانع بكل واحد منهما إما بإمكانه أو بحدوثه، فهذه وجوه أربعة"(٢).

ويشرح المتكلمون هذه الطريقة فيقولون بأن العالم ينقسم إلى جواهر وأعراض، وأن الأعراض لا تبقى زمانين متتاليين، وإنما يطرأ عليها التغيير والتحول، فهى حادثة.

والجواهر لا تتعرى عن الأعراض التى هى ملازمة لها، وما دامت الجواهر لا تنفك عن الأعراض فهى حادثة بحاوثها، لأن ما لازم الحادث فهو حادث، وما دام العالم مكوناً من الجواهر والأعراض ـــ وقد ثبت حدوثها ـــ فالعالم حادث، وكل حادث فلابد له من محدث، وهو الله سبحانه وتعالى.

والنتيجة الأخيرة التى يتوصل إليها المتكلمون من هذه المقدمات هى: الاستدلال بحدوث العالم على وجود الله، ويقولون : إن هذه قضية بديهية.

---

(١) ص ١٠٦ ط عام ١٣٢٣هـ.

(٢) الجزء الثانى ص١ ط محمد سامى المغربى.

وقـــد نوافق المتكلمين على هذه النتيجة التي انتهوا إليها، وعلى أنها قضية بديهية، ولكـــن لا نسلم لهم المقدمات التي سلكوها في الوصول إلى هذه النتيجة لأنهم لجؤوا في ذلك إلى مقدمات ليست بينة بنفسها ولا يمكن التوصل إلى إثباتها بطريق القطع.

ومن الإنصاف أن نشير هنا إلى أن "ابن رشد" قد نقد المتكلمين في هذه الطريقة وقال إنها طريقة معتاصة على الفهم وليس في استطاعة الجمهور تقبلها وقال: "بأن هناك الجسم السماوي، وهو مشكوك في إلحاقه بالشاهد، والشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه".

لأنه ليس محسوساً لنا لا هو ولا أعراضه، فمن أين لنا بإثبات حدوثه.

وكذلك فعل ابن تيمية مع أنه خالف ابن رشد في كثر من المسائل، إلا أنه يتفق معـــه على أن طريقة المتكلمين في الاستدلال تحتاج في تقريرها إلى مقدمات طويلة قد لا تسلم إلى اليقين في نتائجها.

ويمـــتاز منهج "ابن تيمية" في هذه القضية بالتفصيل والاستقصاء لجزئيات الدليل، وبيـــان تهافـــتها عقلاً ونقلاً، وبيان أنها لا يصح الأخذ بها في مثل هذه المطالب الإلهية، وفضـــلاً عن ذلك فيرى "ابن تيمية" أن مسلك المتكلمين في الاستدلال على وجود الله بهـــذه الطريقة، كان سبباً في كل ما التزمه المتكلمون من متناقضات عقلية في الصفات الإلهية أو في غيرها. فهم مضطرون لكي تسلم لهم هذه الطريقة أن يبينوا الأمور الآتية:

أولاً : إثبات الأعراض التي هي صفات الأجسام (الجواهر)، أو إثبات بعضها كالأكوان الأربعة التي هي : الاجتماع والافتراق، والحكمة والسكون.

ثانياً : إثبات حدوث هذه الأعراض بإثبات إبطال ظهورها بعد الكمون، وإبطال انتقالها من محل إلى محل.

ثالثاً : إثبات الجواهر التي هي محل لهذه الأعراض.

رابعـــاً : إثبات امتناع خلو الجسم إما عن كل جنس من أجناس الأعراض، بإثبات أن الجســـم قـــابل لها وأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، وإما عن الأكوان الأربعة.

خامساً : إثبات امتناع حوادث لا أول لها.

سادســاً : عليهم بعد ذلك أن يبينوا أن ما لا يخلو عن هذه الصفات التى هى الأعراض، فهو محدث لأن الصفات حادثة(١).

وقــد اعترف حذاق أهل الكلام بفساد هذه الطريقة، فالأشعرى فى رسالته إلى أهل الثغر صرح بأن هذه الطريقة بدعة محرمة فى دين الأنبياء(٢).

ويتضــح الآن أمام القارئ أن طول مقدمات هذه الطريقة وكثرة تقسيماها يمنع ثــبوت مطــلوبها مطلقاً كما قال بذلك "ابن رشد" ومما يدعو إلى الدهشة أن المتكلمين يجعلون هذا الدليل أصل دينهم وإيمانهم، ويجعلون النظر فى هذا الدليل هو النظر الواجب على كل مكلف، مع العلم الضرورى لدى كل مسلم : أن الرسل لم يكلفوا الخلق بهذا الــنظر ولا بهذا الدليل، ولا أوجبوا عليهم معرفة الله عن هذا الطريق، فكيف تكون إذا أصل دين المسلمين.

ولــو قدرنا صحة الدليل فى نفسه، لم يلزم من ذلك وجوبه على المكلف، إذ قد يكون للمطلوب الواحد أدلة كثيرة يمكن التوصل بها إلى ذلك المطلوب.

واستعمال المتكلمين هذه الطريقة قد ألجأهم إلى مآزق لم يمكنهم التخلص منها، واضطروا إلى أن ألزموا أنفسهم لأجلها لوازم معلومة الفساد.

فلقد التزم "جهم" لأجلها القول بفناء الجنة والنار.

والتزم لأجلها "أبو الهذيل العلاف" القول بانقطاع حركات أهل الجنة والنار.

والــتزم لأجــلها الأشاعرة القول بأن الماء والهواء والتراب والنار له طعم ولون وريــح(٣)، لأنهــم احــتاجوا إلى جواب النقض الوارد عليهم لما أثبتوا صفات الله مع

(١) ابن رشد. مناهج للأدلة ٤٠.

(٢) رسالة الأشعرى إلى أهل الثغر ص٤٥.

(٣) الباقلانى : التمهيد ص ٤٢ ط لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٧م.

الاستدلال على حدوث الأجسام بحدوث الأعراض فقالوا: إن صفات الأجسام أعراض، أى أنها تعرض فتزول فلا تبقى بحال، بخلاف صفات الله فإنها باقية.

والتزم لأجلها المعتزلة وغيرهم نفى صفات الله مطلقاً، أو نفى بعضها، لأن الدال عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيام الصفات بها، والدليل يجب طرده، فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به.

والتزموا لأجلها القول بخلق القرآن، وإنكار رؤية الله تعالى فى الآخرة، وعلوه على عرشه، إلى أمثال ذلك من اللوازم الباطلة التى التزموها من طرد مقدمات هذه الحجة التى جعلوها أصل دينهم"[1].

وكان ينبغى على المتكلمين أن يفرقوا بين مدلول القضايا الكلية والجزئية فالعلم بأن كل محدث لابد له من محدث.. ونحو ذلك من الأمور الكلية هو علم كلى بقضية كلية وهو حق فى نفسه. لكن العلم بأن المحدث الجزئى المعين يحتاج إلى محدث أسبق إلى العقل وأصح فى الذهن من القضايا الكلية، وليس العلم به موقوفاً على العلم بالقضية الكلية العامة. بل هذه القضايا الجزئية أقرب فى قبولها إلى الفطرة قبل أن يستشعر الإنسان العلم بالقضايا الكلية العامة، وهذا يشبه تماماً علم الإنسان بأن هذا البناء المعين لابد له من معين. وتلك الكتابة المعينة لابد لها من كاتب. لهذا فإن ذهن الصبى والرجل العامى يستحضر العلم بضرورة حاجة هذا البناء المعين إلى بناء معين قبل علمه بأن كل بناء لابد له من بان، وكل كتابة لابد لها ممن كاتب، وليس ذلك إلا لأن اقتران الحكم العقلى بالأعيان والذوات المشخصة الجزئية يجعل تقبل العقل لهذا الحكم أسرع وأبين من تقبله للحكم الكلى العام الذى لا يرتبط بمعين ولا بمشخص جزئى ولم يكن علمه بحكم الجزئيات المعينة متوقفاً على علمه بالكليات العامة. ولهذا وجدنا أن علم كل فرد من بنى آدم لم يخلق نفسه أسبق إلى عقله من علمه بأن كل مخلوق لابد له من خالق وكان علمه بهذه القضية الجزئية التى تخصه لا يتوقف على علمه بالقضية الكلية التى تقول أن كل

(١) العقل والنقل ١-٢١-٢٣.

إنســـان لم يخلق نفسه ولا أن كل حادث لابد له من محدث. ولا شك أن هذه القضايا العامـــة الكلية صادقة فى نفسها كما أن القضية الجزئية المعينة صادقة كذلك، لكن هذه أقـــرب إلى الفطـــرة من تلك وأبين فى العقل وأوضح فى النفس. ولذلك فلا يشك فى صـــحتها أحـــد من العقلاء ولا تحتاج فى صحة إثباتها إلى دليل خارجى عنها، ولا إلى مقدمات من غير ذاتها وقد يستدل بصحة نظيرها وهو قياس الشمول.

ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا شيئاً من الحوادث المتجددة علموا أن تلك الحوادث لم تحدث من تلقاء نفسها بل لابد لها من محدث أحدثها وهذا ما أشار إليه أبو الحسن الأشعرى فى اللمع والإبانة.

ولذلك كانت الآية والعلامة والدلالة على الشيء يجب أن يكون ثبوتها مستلزماً لثبوت المدلول الذى هو آية وعلامة عليه ولا تحتاج فى كونها آية عليه إلى أن تندرج إلى قضـــية كـــلية عامة. سواء كان المدلول عليه قد عرفت عينه أو لم تعرف، ومن هنا فإن جميع المخلوقات يستلزم كل واحد منها الدلالة على وجود خالقها بعينه. وكل منها يدل بنفســـه على أن له محدثاً ولا يحتاج الأمر فى ذلك إلى علمه بأن كل محدث لابد له من محدث أو كل ممكن لابد له من واجب لأن العلم بدلالة الأفراد على خالقها لا يحتاج إلى العـــلم بالقضايا الكلية، ومن مميزات العلم بدلالة القضية الجزئية أن كلا منها يدل على عين خالقه وذاته لا يدل على واجب مطلق ولا محدث مطلق. كما أنها من جانب آخر لا تحتاج فى ذلك إلى قياس كلى لا قياس تمثيل ولا قياس شمول. وإن كان القياس شاهداً لهـــا. ومؤيداً لمقتضاها. لكن علم القلوب بمقتضى الآيات والعلامات لا يجب أن يقف على هذا القياس.

ولذلك فإن ما تنازع فيه المعتزلة وهو: هل علة الافتقار هى الحدوث أو الإمكان أو هما معاً، لا نجد لها مجالاً فى دلالة القضية الجزئية على مدلولها المعين لأن افتقار المخلوق المعـــين إلى خالقـــه وصـــف لازم له لأن حقيقته لا تكون موجودة إلا بخالق يخلقه فإذا شـــهدت حقيقـــته موجودة فى الخارج الحسى علم أنه لابد لها من فاعل. وإذا تصورها العقل موجودة علم أنها لا توجد فى الخارج إلا دالة على فاعلها وخالقها فهى فى نفسها

لا يقـــدر العقل وجودها إلا بفاعل لها وإن لم يخطر على القلب كونها محدثة أو ممكنة، ولذلك فإن كل جزئية فى هذا العالم فهى آية على صانعها.

وقـــد أشـــار الشهرستانى إلى هذا المعنى فى كتابه نهاية الإقدام[1]. من أن نفس الأعيـــان المحدثة تستلزم وجود الصانع وأن علم الإنسان بأن نفسه مصنوع يستلزم علمه بصانعه من غير احتياج إلى قضية كلية تقترن بهذا، يقول الشهرستانى: "أما تعطيل العالم عـــن صانعه فلست أراها مقالة لأحد إلا الدهرية القائلون بالاتفاق" وجعل الشهرستانى قضية إثبات الصانع ليست من المسائل النظرية التى يقام عليها برهان. لأن الفطرة السليمة شـــهدت بضـــرورتها وبداهتها. ويصرح بذلك فى قوله: "ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفى الشرك" ثم يذكر أدلة المتكلمين على ذلك ويعـــلق عليها بقوله : "وأنا أقول ما شهدت به الحوادث أو دل عليه الإمكان بعد تقديم المقدمـــات دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياجه فى ذاته إلى مدبر هو منتهى مطـــلب الحاجات يرغب إليه ولا يرغب عنه. ويستغنى به ولا يستغنى عنه. ويتوجه إليه ولا يعرض عنه. ويفزع إليه فى المهمات والشدائد. فإن احتياج نفسه أوضح من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب والحادث إلى المحدث. وعن هذا المعنى كانت تعريفات الحق ســـبحانه فى التنزيل على هذا المنهاج. أمن يجيب المضطر إذا دعاه. قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر. أمن يبدأ الخلق ثم يعيده.

فتلك المعرفة هى ضرورة احتياج المخلوقات إلى خالقها.

ولو أمعنا النظر فى عصر الصحابة والتابعين، لما وجدنا هناك إشارة إلى استعمال هـــذه الطـــريقة الـــتى سلكها المتكلمون، وإنما هى مبتدعة فى الإسلام بعد المائة الأولى لـــلهجرة، وبين أيدينا الآن الكتاب والسنة وليس فيهما إشارة إلى وجوب استعمال هذه الطـــريقة فى الاســـتدلال على الصانع، وبالإضافة إلى ذلك فإن هذه الطريقة مبنية على اســـتعمال ألفاظ مجملة ومعان مبهمة لم يعرفها العرب فى تخاطبهم، ولم يستعملوها فيما

(١) ص ١٢٣-١٢٤.

بيـــنهم، وإنمـــا اصطلح عليها المتأخرون، وحملوا عليها ألفاظ الكتاب والسنة بالتأويل، وظـــنوا أن هذا المعنى الذى اصطلحوا عليه لفظ هو المعنى الذى عرفه العرب للفظ عند الإطـــلاق، وليـــس الأمـــر كذلك، لأن المعانى العامة للألفاظ قد دونتها لنا كتب اللغة والمعـــاجم وليـــس فى واحد منها أن معانى ألفاظ المتكلمين هى ما تعارفوا عليه، كلفظ الجسم والجهة، والممكن والواجب، والحركة والحيز، فهذه كلها ألفاظ استعملها العرب فى معـــنى غـــير المعـــنى الذى استعملها فيه المتكلمون والفلاسفة، وإذا فصل ما فى هذه الألفـــاظ مـــن إجمـــال، ووضـــح ما فيها من إبهام وغموض، عرف ما فيها من اللبس والتدليس، بسبب استعمال هذه الألفاظ فى غير ما هو معروف لها عند العرب.

وإذا عرفنا المعانى التى يقصدونها ووازناها بالكتاب والسنة، نثبت ما فيها من الحق وننفى ما فيها من الباطل، لكان ذلك منهجاً أقوم، وطريقة أصوب فى البحث.

وبســـبب هـــذا اللبس والإبهام عند المتكلمين نجد أن كثيراً من السلف والأئمة يوجهـــون ذمهم إلى المتكلمين وإلى علم الكلام والمشتغلين به، لما فى ذلك من استعمال الألفـــاظ الـــتى تشتمل على حق وباطل، وفى نفيها نفى لبعض الحق، وفى إثباتها إثبات لبعض الباطل، وهذا شأن كل المتكلمين فى طريقهم كما قال الإمام أحمد: "وهم مخالفون للكتاب مختلفون فى الكتاب، متفقون على مخالفة الكتاب، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم"(١).

ولـــو افترضنا صحة هذه الطريقة عقلاً ، فإن أحداً من الأنبياء لم يدع أمته بهذه الطـــريقة، وأكـــثر العقلاء عرفوا ربهم وآمنوا برسله وبكتبه، ولم يخطر بأذهانهم طريقة المتكلمين فى الاستدلال، بل إن هذه الطريقة تقلب الأمور رأساً على عقب، فبدلاً من أن يقولـــوا : إن خلق الإنسان وحدوثه بعد أن لم يكن كاف فى الاستدلال على وجود الله لبداهـــته ووضوحه لكل العقول، صرفوا أنفسهم عن ذلك وجعلوا حدوث الإنسان بعد أن لم يكـــن أمـــراً غامضاً، فأخذوا يستدلون عليه بطريقة الأعراض وحدوثها، فجعلوا

(١) مجموعة شذرات البلاتين ص٤ أنصار السنة المحمدية ١٩٥٦م. تحقيق محمد حامد الفقى.

حدوث الأعراض أكثر بداهة وأوضح للعقول من حدوث الإنسان بعد إن لم يكن، وهذا قلب للأمور.

إذ من المعلوم أن حدوث الإنسان فى بطن أمه بعد إن لم يكن، من الأمور البديهية التى لا تحتاج إلى دليل، ووجوده على ظهر الأرض بعد أن لم يكن أمر واضح لكل عاقل أكثر من حدوث الأعراض وإمكانها، ولهذا كثيراً ما نجد القرآن يذكر الإنسان من حين لآخر بخلقه بعد أن لم يكن، ليستدل بذلك على خالقه: **﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾** (مريم : ٦٧) **﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾** (مريم : ٩) **﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾** (الإنسان: ١) إلى أمثال ذلك من الآيات التى تذكر الإنسان بخلقه ليستدل بذلك على خالقه، **﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾** (مريم : ٦٧) **﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾** (مريم : ٩) **﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾** (الإنسان : ١)

ولوضوح هذه الطريقة القرآنية فى الاستدلال وملاءمتها لجميع العقول كانت أول آية نزلت من القرآن مشتملة على التذكير بها: **﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾** فذكر أولاً نعمة الخلق العام وهو الإيجاد بعد العدم، وذلك لأن صفة الخلق من البديهيات التى تقرها العقول، ولا تتوقف أمامها بالشك والارتياب، ثم ذكر بعد ذلك خلق الإنسان وخصه بنوع من الخلق من العلق.

أما المتكلمون فجعلوا صفة الخلق أو الحدوث من الأمور الخفية التى تحتاج فى بيانها إلى الاستدلال عليها بحدوث الأعراض وملازمتها لها، فألزموا أنفسهم بذلك كثيراً من المحالات فضلاً عن بطلان هذه الطريقة فى نفسها.

ومعلوم أن البرهان الذى ينال بالنظر لابد أن ينتهى إلى مقدمات ضرورية فطرية. فإن كل علم ليس بضرورى لابد أن ينتهى إلى علم ضرورى. لأن المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات دائماً لزوم عنها الدور القبلى أو التسلسل فى المؤثرين فى محل له ابتداء، والعلم النظرى الكسبى هو ما يحصل بمقدمات معلومة بالضرورة. ولو كانت هذه

المقدمات نظرية لتوقفت على غيرها إلى ما لا نهاية. ومعلوم أن الإنسان حادث بعد أن لم يكن. والعلم بذلك حاصل فى قلبه. ولو لم يحصل فى قلبه هذا العلم إلا بعد علم قبله للزم عــن ذلك ألا يحصل فى قلبه علم ابتداء. إذ لابد فى ذلك من علوم أولية يبتدئها الله فى قــلب المرء. وغاية البرهان أن ينتهى إلى هذا اللون من العلوم البديهية. ومن أنكر العلوم الضرورية التى هى من هذا النوع البدهى لا يستحق الكلام معه.

وكــثير من العلوم قد تكون ضرورية وفطرية، فإذا طلب من الإنسان أن يستدل عليها ربما خفيت ودقت ووقع فيها نوع شك لما قد يكون فيها من تطويل المقدمات أو لمــا فيها من خفاء وقد يعجز المستدل على ذلك من نظم الدليل، وليس كل ما يتصوره الإنسان لكل أحد أن يعبر عنه باللسان والكلام.

وربما كان سبب سلوك المتكلمين هذه المسالك الصعبة والبعيدة لأن خصومهم لم يقبــلوا منهم الطرق القريبة فى الاستدلال. ولم يسلموا لهم بصحتها إما عناداً منهم وإما لشبهة فاسدة قد طرأت على عقولهم فأفسدتها فيحتاج الأمر مع هذه النماذج فى المجادلة إلى ســلوك الطرق الطويلة فى الاستدلال لكى يسلم له خصمه بالمقدمات واحدة واحدة إلى أن يلزمه بصحة النتيجة مضطراً. وربما كانت غير هذه الطريقة الطويلة المعقدة أوضح وأقــرب وأبــين فى الدلالة على المراد لكن مثل هذا النوع لا ينفعه غير ذلك. وكم من الــناس يرفض شهادة العدول المشهود لهم بالصدق والأمانة ويقبل شهادة من دونهم إما جهلاً وإما عناداً أو لقصد المخالفة. وكم من الناس من يقبل الخبر الكاذب ممن يحسن به الظــن ويرفض الخبر الصادق لخصومة مع قائله وعناداً لصاحبه. وتلك سنة الله فى خلقه فكــم مــن الناس من يألف نمطاً معيناً من التفكير فإذا جاءه الحق عن غير الطريق الذى اعتاده وألفه رفضه ولم يقبله وإن كان ذلك أوضح له وأبين لغيره. وكذلك شأن الأدلة العقــلية فيها الدقيق الغامض. وفيها البين الواضح. فقد يميل بعض الناس إلى استعمال ما دق وغمــض مــن الأدلــة ولا يقنعه غير ذلك. غير أن أهل الفطر السليمة والأذهان المســتقيمة لا يحتاج واحد منهم إلى مثل هذه الطرق. وربما إذا ذكرت أمامه أمثال هذه الاستدلالات مجها سمعه ونفر منها عقله. وقال إن المطلوب أيسر وأقرب إلى قلبى وعقلى مــن اســتخدام أمثال هذه الأدلة. ولذلك وجدنا الإمام أبا الحسن الأشعرى سالكاً فى

منهجه ما هو الأقرب للفطرة والأوضح للعقل ولم يأخذ فى استدلاله بهذه التقسيمات وتلك التفريعات التى لجأ إليها تلامذته من بعده فكان فى منهجه أقوم وفى دليله أوضح.

ثانياً : نقد منهجهم فى الصفات :

تفرع على طريقة المتكلمين فى الاستدلال على وجود الله تعالى أن جعلوا عمدتهم فى تنزيه الرب سبحانه عن النقائص هى نفى الجسمية وما يستلزم ذلك من الصفات، لأنهم قالوا بحدوث جميع الأجسام لملازمتها للأعراض التى هى الصفات، فيجب أن يكون الرب منزهاً عن كل صفة تستلزم التركيب أو الجسمية، ومن هنا قالوا بنفى جميع الصفات الثبوتية على خلاف بينهم فى تفصيل القول فى ذلك، بالإضافة إلى نفيهم جميع الصفات السمعية إذا استثنينا أبا الحسن الأشعرى والباقلانى.

وهذا المنهج فى التنزيه ليس بسديد، لأننا لو جعلنا تنزيه الرب عن سمات المحدثين معلقاً بنفى الجسمية ومستلزماتها، لم نكن قد نزهنا الرب عن شىء من النقائص مطلقاً، لأن نفاة الصفات لابد أن يثبتوا لله شيئاً ولو صفة الوجود فلو جعلنا تنزيه الرب معلقاً بنفى الجسمية ومستلزماً لها لكان لنا أن نقول فى صفة الوجود التى يثبتونها لله نظير ما قالوه هم فيما نفوه من الصفات لأجل تلك العلة.

فنفى الجسمية لا يصح أن يكون أساساً يناط به تنزيه الرب سبحانه، لأننا لو استقرأنا أقوال النفاة وسبب نفيهم لم نجد لديهم علة قد نفوا الصفة لأجلها إلا وهى موجودة فى المعنى الذى تأولوا عليه الصفة أو حملوا عليه الآية.

فالذين يثبتون الصفات الثبوتية وينفون الخبرية كالاستواء أو العلو لأن إثباتها يستلزم الجسمية يقال لهم إن العلم والحياة والقدرة والإرادة لا تقوم إلا بما هو جسم، ولا يجوز لهم أن يقولوا إن هذه الصفات الثبوتية يجوز أن يتصف بها ما ليس بجسم، لأن من حق مثبتى الصفات الخبرية أن يقولوا لهم: ونحن نقول إن الاستواء والعلو يجوز أن يتصف بها ما ليس بجسم أيضاً.

وإذا جاز لنفاة الوجه واليدين أن يحتجوا لنفيهم بأن هذه أبعاض تستلزم التركيب جـــاز لمن يثبتها أن يقول لهم : وأنتم تثبتون العلم والسمع والبصر وهذه أعراض تستلزم التركيب أيضاً.

فـــإذا جـــوزتم لأنفسكم أن تصفوه بالسمع والبصر مع أنكم تسمون الصفات أعراضاً، جاز لنا أن نصفه بما وصف به نفسه وإن كانت تسمى فى عرفكم أبعاضاً.

والمعـــتزلة حين يثبتون الأسماء وينفون الصفات لهذه العلة، لا مناص لهم من ذلك الإلـــزام لأنه يجوز لمعارضهم أن يقول لهم: لا يتصور العقل حياً عليماً قادراً إلا جسماً. فـــإذا جـــاز للمعتزلة أن يثبتوا مسمى بهذه الأسماء ليس جسماً، جاز لمثبتة الصفات أن يقولوا : نحن نثبت موصوفاً بهذه الصفات ليس جسماً.

ولابد لجميع المتكلمين والفلاسفة أن يثبتوا فاعلاً صانعاً للعالم، ويجوز لكل عاقل أن يقول : إن الفاعل الصانع لا يكون إلا جسماً.

يقول ابن تيمية :

"فقد تبين أن قول من ينفى الصفات أو شيئاً منها بدعوى أن إثباتها تجسيم قول لا يمكن لأحد أن يستدل به، بل ولا يستدل أحد على تتريه الرب عن شىء من النقائض بأن ذلك يستلزم التجسيم ، لأنه لا بد أن يثبت شيئاً يلزمه فيما أثبته نظير ما ألزمه غيره فيما نفاه"(١).

فمثل هذه الطريقة فى التتريه لا تفيد شيئاً فيه.

والمتكـــلمون يســـتعملون لفـــظ الجسم بمعنى لم يعرف فى لغة العرب المتقدمين وأدخلوا فى مسمياته أموراً لم تكن معروفة بينهم فى مسمى الجسم.

فالجسم فى اللغة هو البدن، والله متره عن ذلك. والمتكلمون والفلاسفة يستعملون الجســـم فيما هو أعم من ذلك. فيقولون: هو المركب من الجواهر الفردة، أى من المادة

(١) العقل والنقل ١/٧٤.

والصـــورة، فمـــن أراد بالجسم هذا المعنى وقال إنه المراد أصاب فى النفى لكن أخطأ فى التســـمية، وينـــبغى أن يستعمل فى ذلك عبارة تبين المعنى المقصود وتكون نصاً فى بيان المراد.

وقد يريدون بالجسم كل ما يشار إليه، وترفع إليه الأيدى عند الدعاء.

وقد يريدون به القائم بنفسه.

وقد يريدون به ما تجوز رؤيته.

ولا ريـــب أن الله موجود قائم بنفسه، وترفع إليه الأيدى عند الدعاء كما فطر على ذلك جميع عباده، ولا ريب أنه تجوز رؤيته فى الآخرة كما أخبر فى كتابه، فإذا سمى المتكلمون هذه المعانى تجسيماً، فلا ينبغى لمسلم أن يترك ما أخبر الله عن نفسه فى كتابه ويذهب إلى تأويلها أو نفيها لمجرد هذه التسميات الحادثة المبتدعة.

والواجـــب فى ذلك أن نفصل ما فى لفظ الجسم من إجمال وإبهام ففى الصحاح للجوهرى:

قال أبو زيد : الجسم : الجسد، وكذلك الجسمان والجثمان.

وقال الأصمعى : الجسمان والجثمان: الجسد، والأجسم الأضخم.

وقال ابن السكيت: تجسمت الأمر أى ركبته أجسمه.

ولفظ الجسم قد ورد فى القرآن فى موضعين :

الأول : ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ (البقرة: ٢٤٧).

والثانى : ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾ (المنافقون : ٤).

وفى هذيـــن الموضعين لم يقصد القرآن شيئاً من هذا المعنى الذى أشار إليه هؤلاء المتكـــلمون من أنه ما تركب من الجواهر الفردة، أو من المادة والصورة، وعلى من أراد البيان فى ذلك أن يسأل هؤلاء :

ماذا تعنون بالجسم؟

فإذا أرادوا به معنى فاسداً، وجب أن يتره الله عنه.

وإذا عنوا به معنى قد ثبت اتصاف الله به فى الكتاب أو السنة، فلا يجب أن تنفى هذه المعانى الثابتة لمجرد هذه التسميات المحدثة، ويكفى فى ذلك أن يقال: هو كما وصف نفسه لا كما وصفه هؤلاء، وما وصف نفسه به لا يستلزم التجسيم.

فهذه الطريقة فى التتريه مبنية على التلبيس والإيهام فى استعمالات الألفاظ فى غير ما وضعت له، ولو فرض صحة هذه التسميات لدى المتأخرين، فإن العرب لم يلاحظوا هـــذه المعانى فى مسميات الجسم و لم يعتبروها، بل إثبات هذه المعانى اصطلاح اصطلح عـــليه طائفة معينة من أهل النظر، ولا يجب أن يكون مسمى اللفظ فى اللغة عند إطلاقه وقفاً على طائفة معينة ولا على أهل اصطلاح معين، أو على ما لا يعرفه إلا بعض الناس، ومن التعسف أيضاً أن نعتبر هذا المعنى الاصطلاحى هو المعنى العام للفظ وأن نفسره به.

وفضـــلاً عـــن ذلـــك فإن المتكلمين قد جمعوا فى منهجهم فى التتريه بين التشبيه والتعطيل.

فهـــم وقعـــوا فى التشبيه أولاً، ،حيث لم يفهموا من آيات الصفات إلا ما يليق بالمخلوق المحدث، و لم يفهموا منها صفة تليق بذاته المقدسة.

ثم عطـــلوا ــ ثانياً ــ بنفيهم ما وصف الله به نفسه لظنهم أن ذلك من صفات المحدثين، ثم تأولوا آيات الصفات على مذهبهم فى النفى.

ثم وقعـــوا بعـــد ذلـــك فيما فروا منه، حيث وصفوه بالسلب والنفى، فشبهوه بالمعدومات التى لا وجود لها خارج الأذهان، وظنوا أن ذلك أكمل وأبلغ فى التتريه من وصفه بما وصف به نفسه.

ولـــو أنصـــف المتكلمون لسلكوا فى ذلك منهجاً علمياً وعقلياً، بأن يفرقوا بين إطلاق اسم ما على الله تعالى وبين إطلاقه على شىء من المحدثات ، لأنه من العسير بل مـــن المحال قياس الغائب على الشاهد فى مثل ذلك، فالعالم موجود، والله موجود، ولا

يـلزم مـن اتفاقهمـا فى مسمى الوجود تماثلهما فى حقيقة الوجود، والروح موجودة والبعوضة موجودة، ولا يلزم من اتفاقهما فى مسمى الوجود تماثلهما فى حقيقته، بل يجرد الذهـن من ذلك معنى كلياً مشتركاً هو مسمى ذلك الاسم عند إطلاقه عن التخصيص والتقييد.

وإذا قيـل: موجود ـــ على شيء ما ـــ وقيل على شيء آخر: موجود، فوجود كـل مـنهما خاص به عندما يضاف إليه ويقيد به، فلا يشركه حينئذ غيره عند التقييد والإضـافة، مـع أن الاسـم حقيقـة فيهما معاً ومقول عليهما معاً بطريقة التواطؤ أو التشكيك والاشتراك المعنوى الذى تتفاضل أفراده فى المعنى المراد وليس الاشتراك اللفظى الـذى تتساوى فيه الأفراد، لأن الله سبحانه لا يقاس بخلقه، فلا يستعمل فى حقه قياس التمـثيل أو الشمول، بل يستعمل فى ذلك قياس الأولى كما سبق فى بيان قواعد المنهج السلفى وهذا القياس هو الذى تتفاضل فيه الأفراد فى المعنى المراد.

ولهـذا سمى الله نفسه بأسماء، ووصف ذاته بصفات، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء ووصـف بعضهم بصفات، فأسماؤه وصفاته إذا أضيفت إليه فهى مختصة به، لا يشاركه فيهـا غيره، كذا صفات مخلوقاته إذا أضيفت إليهم، فهى مختصة بهم، ولم يلزم من اتفاق الاسمـين أو الوصـفين عـند الإطلاق عن الإضافة والتخصيص اتفاقهما أو تماثلهما فى الحقيقة عند الإضافة، بل كل صفة تتبع موصوفها عندما تضاف إليه وتخصصه.

فالله سبحانه سمى نفسه رؤوفاً رحيماً، وسمى نبيه محمداً ـــ صلى الله عليه وسلم: ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ ووصف نفسه بالسمع والبصر والحياة، وجعل للإنسان سمعاً وبصـراً وحياة، وليست حقيقة هذه الصفات فى الخالق كحقيقتها فى المخلوق، بل كل صـفة تتـبع موصـفها كمالاً ورفعة، والله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء فى ذاته، وكذلك الأمر فى صفاته فهو ليس كمثله شيء فيها.

أمـا إذا أطلق الاسم أو الصفة وجرد عن التقييد والإضافة، فحينئذ لا يكون له وجـود إلا فى الأذهان، ولا تحقق له فى الخارج، والعقل يفهم من هذا المعنى المطلق قدراً مشتركاً بين المسميين.

ولابد من هذا فى جميع ما وصف الله به نفسه مما هو موجود فى الإنسان وصفته، فيفهم من ذلك المعنى ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق وما دل عليه بالإضافة والاختصاص المانع من مشاركته غيره له فيما هو مختص به.

وهذا المنهج قد سلكه "ابن تيمية" فى نقده لطريقة المتكلمين فى التنزيه، إثبات بلا تشبيه، وتنزيه بلا تعطيل، أو كما قال هو: إثبات مفصل ونفى مجمل، لأن الأدلة السمعية والعقلية إنما نفت المماثلة فى المعنى المشترك بينه وبين عباده مما يختص بوجوده أو جوازه أو امتناعه.

وأما الذى نفاه هؤلاء بناء على تصورهم لواجب الوجود فإنه ثابت بالشرع والعقل، وتسمية هذا الإثبات تشبيهاً أو تجسيماً نوع من التمويه والتلبيس. يقول "ابن تيمية": "وبهذه الطريقة فى التنزيه أفسد هؤلاء على المؤمن عقله ودينه، فبقى حائراً بين النفى والإثبات، فلا يهون عليه أن ينفى الصفات الإلهية ويتأولها حرصاً منه على إثباتها كما أثبتها الله لنفسه، ولا يهون عليه أيضاً أن يطلق هذه المسميات المنكرة المحدثة على الله كالتجسيم والتركيب لقولهم إن الإثبات يستلزمها، ولو علموا أن الله لا تضرب له الأمثال بخلقه، وفرقوا بين ما له من الصفات وبين ما لخلقه، لكانوا بذلك أقرب إلى الصواب.

ويلخص لنا "ابن تيمية" ما فى طريقة المتكلمين من قصور فيقول:

أولاً : إن هذه الطريقة قائمة على النفى المحض والسلب التام، والنفى المحض عدم محض ليس فيه شيء من الكمال حتى يكون مدحاً يوصف الله به، وهو سبحانه موصوف بالإثبات والنفى المتضمن للإثبات، ولم يوصف فى كتابه بنفى محض إطلاقاً، لأن النفى إذا لم يتضمن إثباتاً فليس مما يمتدح به، وعامة ما وصف الله به نفسه من النفى متضمن للإثبات الذى فيه كما يوصف به كقوله تعالى: **﴿لا إِلَهَ إِلا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾** إلى قوله : **﴿وَلا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾**.

ومعــلوم أن نفــى السنة والنوم متضمن إثبات كمال الحياة والقيام، ولا يئوده حفظهمــا، يتضــمن إثبات كمال قدرته، وإذا تأملت ذلك فى جميع موارد النفى التى وصف بها، وجدت كل نفى لا يستلزم إثباتاً لم يصف الله به نفسه.

أما الذين نزهوه بطريقتهم فى النفى والسب، فلم يثبتوا فى الحقيقة إلهاً محموداً، بل لا موجوداً إلا فى الأذهان.

ثانيــاً : أنهم اعتمدوا فى تنزيههم على مجرد نفى التشبيه، والاعتماد فى ذلك على مجــرد نفى التشبيه ليس بسديد، لأنه ما من شيئين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز ولا يــلزم من الاشتراك أو المشابهة، المماثلة فى حقيقة المعنى المشترك بينهما. ولو اعتمدوا فى تنزيه الله على نفى النقائص والعيوب ونحو ذلك مما هو مقدس عنه لكان أصوب لأن هذه طريقة عقلية وشرعية معاً، فيثبتون له ما يستحق من صفات الكمال مع نفى المماثلة فى ذلك، وهذا هو حقيقة التنزيه، فيوصف بما وصف به نفسه على أن لا يماثله غيره فيما هو من خصائصه.

ثالــثاً : هذه الطريقة فى التنزيه ألجأتهم إلى تأويل آيات الصفات بحجة أن ظاهرها لا يفهم منه إلا ما يدل على صفات المحدثين.

وهــذا خلاف ما عليه سلف الأمة، فإن الله أعلم وأحكم من أن يخاطب عباده بخطاب ظاهره ضلال وإلحاد فى أسمائه وصفاته، فلم يفهموا القرآن حق فهمه، وما قدروا الله حق قدره[1].

ثالثاً : نقد مذهبهم فى التوحيد :

ذهــب المتكــلمون فى تصــورهم للوحدانية الإلهية إلى نحو قريب مما ذهب إليه الفلاسفة إن لم يكن هو هو.

(١) ابن تيمية الرسالة التدمرية ٢٥-٧٤، مجموع الفتاوى ٥-٤٢٥، شرح حديث النزول ٦٥ مناهج السنة ٢ -٤٤٣ ط.د. رشاد سالم، مجموع الرسائل والمسائل ٣-٣١.

وبنى "المعتزلة: مذهبهم فى نفى الصفات على أساس أنه لو وصف بصفة، للزم من ذلك أن تشاركه هذه الصفات فى القدم، والقديم عندهم لا يكون إلا واحداً، وكما عبر الفلاسـفة مـن مذهبهم بأن الواجب لا يكون إلا واحداً فكذلك القديم عند المعتزلة لا يكون إلا واحداً.

ثم جعل المتكلمون التوحيد ثلاثة أنواع :

النوع الأول وحدة الذات :

قـالوا : هو واحد ذاته لا قسيم له، وفسروا هذا النوع من التوحيد بأنه تعالى لا يجـوز وصفه بصفة ثبوتية، لأن ذلك يقتضى الكثرة فى القدماء، فأرجعوا جميع الصفات إلى صفتى العلم والحياة أو العلم والقدرة، ثم قالوا إن صفاته عين ذاته أو هى أحوال له(1).

وفسروا لفظ الأحد فى قوله تعالى : ﴿هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ بأن الأحد هو الذى لا صفة لـه ولا قسيم له فى ذاته ولا جزء له(2)، وحملوا هذا اللفظ على معان مجملة وقالوا: إن هـذا معنى لفظ الأحد فى لغة العرب، والقرآن قد استغنى عن هذه المعانى بوصفه تعالى بأنه: أَحَدٌ. صَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ.

ولا يوجد فى كلام العرب مطلقاً أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى أحداً أو واحداً سواء فى النفى أو الإثبات.

بل المنقول المتوافر عن العرب أن لفظ الأحد يطلق على الذات الموصوفة بالصفات الخاصة بها، والقرآن قد نزل بهذه اللغة وعلى هذه العادة فى الخطاب.

وفى القـرآن آيات كثيرة ذكر فيها لفظ الأحد مسمى به هو موصوف بصفات قائمـة به، قال تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ (المدثر: ١١)، ﴿وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾ (النساء: ١١)، ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ (التوبة: ٦)،

---

(1) الشهرستانى الملل والنحل ١-٦٤، ٧٠-٧٣، ٩٧، ١١٣، ١٢٢ ط الأزهر، ١٩٦٦م.

(2) انظر فى تفسير لفظ الأحد: أساس التقديس فى علم الكلام للرازى ١٦-١٨.

﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (الكهف: ١١٠) ﴿وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا﴾(الكهف:٣)، إلى غير ذلك من الآيات الكريمة.

ولفظ الأحد فى هذه الآيات يراد بها أشخاص موصوفة بصفات قائمة بهم ومميزة لهم عمن سواهم، فإذا كان لفظ الأحد لا يطلق على ما قامت به الصفات ولا شيء من الأجسام التى تقوم بها الأعراض لم يكن فى الوجود مسمى يصح أن يطلق عليه لفظ الأحد سوى الله، لا من الملائكة ولا من الإنس والجن، بل لا يكون فى الوجود من يصح إطلاق لفظ الأحد عليه فى النفى أو الإثبات، فإذا قيل: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ لم يكن فى هذا نفى مكافأة الرب إلا عمن لا وجود له، ولم يكن فى الموجودات كلها ما يصح الإخبار عنه بأنه ليس كفؤاً لله.

وكذلك قوله : ﴿وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا﴾. ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ فإنه إذا لم يكن لفظ الأحد مستعملاً إلا فيما لا ينقسم ولا يتصف بصفة ما، لم يكن هناك ما يدخل تحت مسمى اللفظ حتى يقال: ﴿لا أشرك بربى أحد﴾ فيكون معنى الآية ولا أشرك بربى ما لم يوجد. واللغة التى نزل بها القرآن نجد أن لفظ الواحد والأحد فيها يتناول الموصوفات بل يتناول الجسم الحامل للأعراض، ولم يعرف أنهم أرادوا بهذا اللفظ ما لم يوصف أصلا، بل ولا عرف عنهم أنهم يستعملونه إلا فى الجسم، بل ليس فى كلامهم ما يبين استعمالهم له فى غير ما يسميه هؤلاء جسماً، فكيف يقال لا يدل إلا على نقيض ذلك، ولم يعرف استعماله إلا فى النقيض الذى أخرجوه منه، وهل يكون فى تبديل اللغة والقرآن أبلغ من هذا[١].

النوع الثانى - توحيد الصفات :

وهو قولهم لا شبيه له فى صفاته، وقد أدرجوا فى مسمى هذا النوع من التوحيد نفى الصفات، فمن أثبت صفة صار عندهم مشبهاً، وزاد بعضهم : فلم يصفه لا بنفى ولا إثبات، فشبهوه بالممتنع والمعدوم.

---

(١) ابن تيمية : العقل والنقل ١-٦٤-٦٦.

ويذهب "ابن تيمية" إلى أنه لا يوجد أحد أثبت قديماً مماثلاً لله فى صفة من صفاته، أو قال إنه يشاركه فيها أحد من خلقه، بل من شبه به شيئاً من مخلوقاته فإنما الشبه فى بعض الأمور وليس علة وجه المماثلة، لأنه يمتنع عقلاً أن يكون له مثل فى مخلوقاته يشاركه فيما يجب أو يجوز أو يمتنع.

ثم من المعلوم أن كل موجودين لابد بينهما من قدر مشترك، كاتفاقهما فى مسمى الوجود مثلاً والقيام بالنفس ونحو ذلك، ونفى القدر من المشابهة يؤدى إلى التعطيل كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة، فلابد من إثبات خصائص الربوبية فى كل ما يتصف به مما هو مشترك بينه وبين عباده، ولولا ذلك القدر المشترك لما استطعنا أن نفهم معنى ما خوطبنا به من الصفات الإلهية، فنثبت له صفاته على وجه لائق به، لأنه ليس كمثله شيء، ولما لم يكن فى إثبات ذاته مماثلة بينها وبين بقية الذوات، فكذلك صفاته ليس فى إثباتها مماثلة لصفات غيره، فلزم من توحيد هؤلاء تعطيل الصفات وتأويلها.

النوع الثالث ـ توحيد الأفعال :

وهو أشهر الأنواع عند المتكلمين بمعنى أنه واحد فى أفعاله لا شريك له فيها، وأشهر ما قدمه المتكلمون من أدلة على هذا النوع هو دليل التمانع الذى قرره "الجوينى" على النحو التالى:

"لو افترضنا وجود إلهين قادرين على الفعل والترك، وأراد أحدهما تحريك الجسم، وأراد الآخر تسكينه وقصد كل منهما إلى تنفيذ مراده، فلا يخلو الأمر من وقوع أحد الاحتمالات الثلاثة الآتية :

الاحتمال الأول : تقدير حصول مراد كل منهما وذلك محال، لما يلزم عليه من اجتماع الضدين.

الاحتمال الثانى : تقدير ارتفاع مراد كل منهما، وذلك محال أيضاً لامتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون، ولو صح وقوع هذا التقدير لما استحق كل منهما أن يكون إلهاً لعجزه عن تنفيذ مراده.

الاحتمال الثالث : تقدير نفاذ مراد أحدهما دون الآخر، وحينئذ فالذى نفذ مراده هو الإله القادر دون غيره[1].

وهــذا الدليــل هو المذكور فى جميع كتب علم الكلام والمعتمد عند جميعهم فى الاســتدلال عــلى الوحدانية، ثم ظنوا أنه هو الدليل المذكور فى الآية الكريمة: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، فقالوا : إن هذا دليل التمانع.

ولا شــك أن هــذا الدليل المذكور دليل عقلى، وبرهان تام على امتناع صدور العــالم عن فاعلين قادرين صانعين له. ولكنه ليس هو الدليل المذكور فى الآية، وليست الآية مسوقة لتقرير ما يسمى بدليل التمانع، وإنما جاءت لتقرير وحدة الألوهية، ومطلوبها هو نفى الكثرة فى الأولهية ونفى أن يكون هناك شريك يعبد مع الله، وهذا المطلوب هو الذى سيقت لأجله الآية ليس مما يستدل عليه بدليل التمانع الذى ذكره المتكلمون.

ودليل التمانع إنما يستدل به على نفى التعدد فى الربوبية، وفرق كبير بين مطلوب الآية وبين مطلوب المتكلمين.

فمطــلوب الآية هو : الاستدلال على وحدة الألوهية بفساد العالم لو وجد من يستحق العبادة مع الله.

ومطلوب المتكلمين: هو نفى أن يكون هناك رب آخر صانع للعالم.

ومــن الإنصــاف أن نشير هنا إلى أن "ابن رشد" قد تعرض لنقد هذا الدليل فى "مناهج الأدلة" وبين أن الدليل الذى تؤدى إليه الآية غير الدليل الذى استنتجه المتكلمون منها، وبين أن الآية لا تشتمل على دليل التمانع.

ولكــن "ابن رشد: لم يتنبه إلى الفرق بين مطلوب الآية ومطلوب دليل التمانع، وقال: إن العالم ليس بفاسد، إذاً هناك إله واحد، ولهذا لم يفرق بين توحيد الربوبية الذى

(١) الجوينى. الشامل فى أصول الدين. كتاب التوحيد ٣٥٢ ط الأولى. تحقيق د. على سامى النشار وا-رر-.

يستدل عليه بدليل التمانع وتوحيد الأوهية الذى سيقت لأجله الآية الكريمة، وهذه التفرقة نجدها واضحة وحاسمة فى مذهب "ابن تيمية"، فهو يفرق بين نوعين من التوحيد.

النوع الأول: توحيد الربوبية بمعنى أن صانع العالم واحد لا شريك له، وهذا النوع من التوحيد كان معروفاً لدى مشركى العرب، وكانوا مع شركهم يقرون بأن الله رب كل شيء وخالقه، ولقد سجل القرآن اعترافهم بذلك فى كثير من الآيات ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾. ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ بل عامة من أشرك مع الله غيره فى عبادته كان يعترف بأن معبوده مملوك ومخلوق لصانع هذا العالم، كما كان يقول المشركون فى تلبيتهم "لبيك لا شريك لك، إلا شريكاً هو لك، تملكه وما ملك" وإنما كان الشرك الذى وقع فى العالم اتخاذ آلهة كثيرة تعبد مع الله واتخاذ وسائط بينه وبين خلقه، وهذا الشرك هو الذى جاءت لأجله الرسل، وأنزلت لإبطاله الكتب وأقيمت الأدلة والبراهين لإبطاله.

النوع الثانى : توحيد الإلهية وهو ألا يعبد مع الله غيره، وهو متضمن النوع الأول، فكل توحيد للإلهية هو توحيد للربوبية ولا عكس.

وفى هذا النوع يتحقق قول المسلم: "لا إله إلا الله"، وذلك بألا يشرك بعبادة ربه أحداً، وأن يقيم الدين كله لله.

ولم يتعرض المتكلمون لهذا النوع من التوحيد، ولم ينتبه أحد منهم إليه مع أن قطب رحى القرآن، لأنه يتضمن التوحيد فى العلم والقول، والتوحيد فى الإرادة والعمل، فالأول كما فى سورة الإخلاص، فهو توحيد محض يتضمن نعوت الكمال لله وإثبات صفاته وأسمائه، ولقد استغنى بها القرآن عن هذه الألفاظ المجملة والمعانى المبهمة التى استعملها المتكلمون.

والثانى كما فى سورة "الكافرون" فإنه يتضمن إخلاص الدين كله لله، ولذلك كانت سورة "الإخلاص" تعدل ثلث القرآن لأنها براءة من التعطيل بإثبات صفات الله وأسمائه وبراءة من الشرك بإخلاص العبادة كلها.

والمتكلمون لم يفرقوا بين هذين النوعين من التوحيد وخلطوا فى دليلهم بين معنى الألوهية وبين معنى الربوبية، وظنوا أن الألوهية هى القدرة على الاختراع، ومن أقر بأن الله هـو القادر على الاختراع دون غيره، فقد أخلص الدين كله لله، ومن هنا لجؤوا إلى تقريـر أدلة الربوبية وظنوا أنها المذكورة فى الآية الكريمة: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللَّهُ لَفَسَـدَتَا﴾ وليـس الأمر كما ذهبوا إليه، بل الإله الحق هو الذى يستحق أن يعبد دون غيره، فهو إله بمعنى مألوه لا بمعنى إله، وتوحيد الألوهية هو الذى جاءت لإقراره الرسل وأنزلت الكتب وأقيمت البراهين لدفع الشرك الواقع فيه.

وهـذا لـب التوحيد وجوهره، وبه نيطت وظيفة كل رسول كما قال تعالى : ﴿وَاسْـأَلْ مَـنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ (الزخـرف: ٤٥)، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلا أَنَا فَاعْـبُدُونِ﴾ (الأنبياء: ٢٥) وكان كل رسول يوجه هذا النداء إلى قومه: اعبدوا الله ما لكم من إله غيره.

والشـرك الذى وقع فى هذا النوع هو الذى سيقت الآية لإبطاله، وهو الذى تبرأ منه "إبراهيم" عليه السلام حين قال لقومه : ﴿إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ﴾(الزخرف: ٢٦).

أما الاعتراف برب خالق للعالم، فهذا قد أقر به المشركون، ولم تأت الآية لتقرير هـذا الـنوع، ولو كان الإقرار بالربوبية وحدها كافياً فى الإيمان لما كان المشركون مع إقرارهم بها مشركين، ولخرجوا بإقرارهم بالربوبية عن مسمى الشرك.

وهـم لم ينكروا على "محمد" صلى الله عليه وسلم دعوته إلى رب واحد خالق لـلعالم، وإنمـا أنكـروا عليه أن جعل لهم الآلهة واحداً، وكان الرسول - عليه الصلاة والسـلام ـ يقول : "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله"، ولم يقل: أمرت أن أقاتلهم حتى يقروا برب واحد.



الفصل الرابع

المعرفة بين العقل والشرع

أ- المعتزلة

يرى المعتزلة أن المعرفة العقلية للحسن و القبيح سابقة على المعـــرفة الشرعية لأن المعرفة عندهم عقلية بالدرجة الأولى ويأتى الشـــرع فيقر العقل ما وصل إليه من معرفة ويؤيد ما ظهر له من اكتشافات ، وتفرع عن هذا الموقف رأيهم فى الحسن و القبيح ، فالحسن والقبح من الصفات الذاتية فى الأشياء ومن شأن العقل أن يكتشفها و يدرك ما فيها من وجوه الحسن و القبح ، ومن ينكر أن فى الأفعال صفات تقتضى الحسن و القبح فهو بمنزلة من ينكران فى الأجســـام صـــفات تقتضـــى التسخين و التبريد و الإشباع والارواء. و جمهـــور العقلاء متفقون على إثبات ذلك كما يثبتون طبائع الأشياء و خصائصها . ولقد أثبت القرآن الطبائع والمميزات الـــتى تخـــتص بكـــل جـــنس مـــن الحسن و القبيح قال تعالى: ﴿يَأْمُـــرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَـــرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ (١).فدل سبحانه على أن فى الأفعال صـــفات ذاتيـــة لها ، منها ما هو منكر وما هو معروف، و جعل المطعـــوم فى نفسه منه الطيب ومنه الخبيث، و معرفة هذه الأشياء

(١) الأعراف : ١٥٧.

ثابتة بالعقل لأنها ترجع إلى ملاءمة الطبع أو منافرته ووصف الفعل بأنه خير أو شر ليس من الصفات اللازمة للعقل ، بل ذلك من الأمور العارضة التى تختلف باختلاف الشخص و الظرف و الملابسات الخارجية للفعل بحسب ملاءمتها ومنافرتها وكونه نافعا أو ضارا، ومحـــبوبا أو مكروها وهذه صفات ثبوتية فى الفعل لكنها تتنوع بتنوع الأحوال فليست لازمة له و الشرع لا يثبت لهذه الأشياء حسنا ولا قبحا و إنما يكشف عنها فقط ويخبر عن ذلك بالوحى وإقامة الدليل .

ولقد حرص المعتزلة على بيان أن معرفة الحسن والقبيح من مدركات العقل وليس الشرع، لأن الحسن و القبيح من الصفات الذاتية للفعل التى لا تفارقه ، والأمر فى ذلك يرجع الى طبيعة الأفعال وخصائصها فكما أن طبيعة النار التسخين وطبيعة التلج التبريد والهـــواء للطاقة والماء للكثافة . وطبيعة هذه الأشياء ذاتية فيها لا تفارقها وقد اكتشفها العلماء بعقولهم قبل أن يترل عليهم شرع أو وحى . فكذلك كان طبيعة العدل و الأمانة الحســـن وطبيعة الظلم والخيانة القبح . وطبيعة هذه الأشياء من الحسن و القبح معروفة بـــالعقل قبل ورود الشرع و معروفة فى المجتمعات الألحادية التى لا تدين بمبدأ سماوى أو شـــريعة الهيـــة ، ووظيفة الشرع إزاء هذه الأمور هى الدلالة على موضع الخفاء فيها و الغامض منها و الدليل لا يؤثر فى المدلول إيجادا أو إعداما ، ولا يسلب عنه صفة كانت لـــه أو يضـــيف إليه صفة لم تكن ثابتة فيه أو ليست من لوازمه ، بل مهمة الدليل هى الكشف و الإيضاح عما عليه المدلول من أحوال وصفات ، لا أنه يصير بالدليل على ما هـــو عـــليه و هذا شأن الشرع مع الأفعال الحسنة والقبيحة . فيوجب الشرع ما حكم العقـــل بحســـنه ويحظر ما حكم العقل بقبحه، فالشرع لا يؤثر فى الأفعال بالحسن أو القـــبح. لأن المجتمعات التى لا تعرف لها دينا و لم يوح إليها لا تنكر ما أقرته العقول من حســـن العدل والأمانة وقبح الظلم والخيانة وليس ذلك ألا لأن العقل البشرى قد طبع على معرفة الخير والشر وتمييز الحسن من القبيح، بل أن العقل هو الذى يستطيع بما طبع عـــليه من تمييز الخير من الشر أن يميز بين صدق الرسول الذى تظهر على يديه المعجزة الدالة على صدقه وبين كذب المتنبى الذى يمخرق على الناس بالحيل والخداع(1).

(1) المغنى : ١٤/ ١٥١.

والعقـــل هـــو الذى يعرف قبح الظلم وكفر النعمة ووجوب الأنصاف وشكر المنعم، لأن هذه الأمور يمكن أن ينظر فيها العقل فيعرف المدلول عليه ولا يحتاج فى ذلك إلى سمع أو وحى.

والعقل هو الذى ينظر فى صدق الرسول ويقرر وجوب الأخذ عنه إذا خاف من فوات ذلك ضرراً، وإذا لم يعلم بالعقل أن هذه الطريقة، يعلم بها وجوب الفعل لم يصح أن يعرف السمع، وهذا يدل على أن العقل يعرف تماماً وجوب كل أمر يخاف من فواته ضـــرراً، وبالتالى يدل على أن العقل يستقل بمعرفة الضار والنافع والحسن والقبيح دون حاجة إلى سمع[1].

ولم يهمـــل المعتزلة دور الشرع فى معرفة الحسن والقبيح، ولا ينبغى أن يفهم من اهـــتمامهم بـــالعقل وحرصهم على تأكيد دوره أنهم بذلك يقللون من شأن الشرع أو يغضـــون من قيمته، فهم يرون أن الشرع أكثر إيجابية فى الكشف عن تلك الأمور التى لا يســـتطيع العقل إدراكها كحسن التكاليف الشرعية، ولقد اعترف القاضى عبدالجبار بذلك فى أكثر من موضع،، والذى دفع المعتزلة إلى الاهتمام ببيان دور العقل فى معرفة الحســـن والقـــبيح هو مواجهة التيار الأشعرى الذى حرص على بيان أن العلة فى جسن الأفعـــال أو قبحها إنما ترجع إلى مجرد ورود الشرع بذلك أمراً أو نهياً، فرأى المعتزلة فى ذلـــك إهدار لمكانة العقل الإنسانى وهو الطريق الوحيد الذى عرفنا به الشرائع، فإهمال العقل أو التقليل من شأنه يعتبر إهدارا لشأن الشرع والعقل معاً.

وممـــا يدل على أن المعتزلة لم يهملوا دور الشرع إنهم يقسمون الحسن والقبيح إلى عقليين وشرعيين، والعلم يقول ذلك كله ضرورى، وهو من جملة كمال العقل، ولو لم يكـــن ذلك ضرورياً لما كان معلوماً أبداً، لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كـــامل العقـــل، ولا يكون كذلك إلا وهو عالم ضرورة ليتوجه عليه التكليف، وطريق معـــرفة النتائج الشرعية هو الاستدلال والنظر ولا مدخل للضرورة فى شىء من ذلك إلا

(١) المغنى : ١٤/ ١٥٣.

إذا أردنـــا الـــرد إلى الأصول، فإذا عرفنا فى شيء إنه مفسدة فى الشرع عرفنا قبحه فى العقل، كما أن إذا عرفنا فى شيء إنه دافع للضرر عرفنا وجوبه عقلاً[1]. ووظيفة الرسل إنما يعرفوننا بتفصيل الجملة المستقرة فى العقول.

ولقـــد عـــرف المعتزلة حدود العقل التى يجب ألا يتخطاها وحرصوا على بيان ذلك. فلقد قسم القاضى عبدالجبار الحسن إلى قسمين:

١- حسن عقلى يستطيع العقل أن يستقل بإدراكه وأن لم يرد بذلك شرع أو يترل فيه وحـــى كحكم العقل بحسن الصدق ورد الوديعة والعدل وشكر المنعم والإنصاف والأمانة.

٢- حسن شرعى لا مجال للعقل فى الكشف عن وجه حسنه كحسن صيام آخر يوم مـــن رمضـــان وقبح صيام أول يوم من شوال، وكون الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر[2].

وكذلك القبيح ينقسم إلى قسمين :

١- قبح عقلى يستغل العقل يدركه كحكم العقل بقبح الظلم والجهل والخيانة والكذب الذى لا نفع فيه.

٢- قبح شرعى لا يستطيع العقل منفرداً أن يستقل بمعرفة وجه القبح فيه كقبح الصلاة قبل الوقت، وقبح صيام أيام العيدين.

فـــالعقل له حدوده فى الكشف عن قبح الأشياء أو حسنها وهى تلك الأمور التى ليســـت من قبيل التكاليف الشرعية. أما تلك الأمور التكليفية فإن العقل لا يقف وحده على معرفة وجه القبح أو الحسن فيها. بل أن هذا هو دور الشرع ومهمته.

(١) المحيط بالتكليف للقاضى عبدالجبار: تحقيق محمد عزمى، ط الدار المصرية للتأليف والترجمة والنصر ص ٢٣٣-٢٣٤.

(٢) المختصر فى أصول الدين للقاضى عبدالجبار، ٢٣٥/١ رسائل العدل والتوحيد.

ويتضح من هذا أن المعتزلة جعلوا من العقل والشرع وسيلتين لمعرفة الحسن والقبيح والخير والشر، فالعقل يدرك من ذلك ما ينتمى إلى عالم الحسيات أو عالم الشهادة وما يدخل تحت سلطانه منها، ويأتى الشرع فيوضح له ما غمض ويفصل ما أجمل ويكمل له ما شذ عنه، وبذلك يتعاون العقل والشرع فى هداية الإنسان إلى جلب ما ينفعه ودفع ما يضره، حتى لا تقوم على الله حجة بعد الرسل.

ولقد فطن المعتزلة إلى أن الشرع والعقل لا يمكن أن يتعارضا فيحكم أحدهما بحسن العقل ويحكم الآخر بقبحه، فالواجب من جهة السمع والعقل لا يختلف حده لأن أكثر ما فيهما أنهما طريقان للعلم بوجوب الواجب،، فاختلافهما لا يؤثر فيه ولا فى معناه "إضافة الوجوب إلى العقل لا يغير من معنى الواجب ولا يؤثر فى جهة وجوبه لأن الغرض بذلك أن العلم بوجوبه أولى وبدهى فى العقل، أو أن الدال على وجوبه معلوم بالعقل، وذلك لا يوجب مخالفة الواجب العقلى لما علم بالسمع وجوبه"(١).

والشرع والعقل ليسا علة فى حسن الفعل أو قبحه، بل هما دليلان على جهة الحسن أو القبح، وفرق كبير بين كونهما دليلين على حسن الفعل وبين كونهما علة فى حسنة، فالدليل على حسن الفعل غير العلة التى صار بها الفعل حسنا.

ولما كان العقل أسبق وجوداً فى الإنسان من امتثاله لحكم التكاليف الشرعية كان أثره واضحاً فى سلوكه، فالإنسان ينأى بنفسه عن المضار ويجلب لها المنافع ولذلك فإن ورود الشرع بالأوامر والزواجر إنما يفصل بذلك أمورا مستقرة فى العقل ثابتة عنده لكنها مجملة أو غامضة، فيكشف الشرع عنها وعن وجه الحسن أو القبح فيها ولا يخالف ما استقر فى العقل من ذلك أبداً(٢).

والمقصود من قولنا أن الله أوجب علينا كذا وكذا، إنه أعلمنا وجوب الواجب، أو مكننا من معرفته بنصب الأدلة وإقامة البراهين(٣) لأن الله لا يتعبدنا إلا بما فيه مصلحة،

---

(١) المغنى : ٤٧/١٧.

(٢) المغنى : ١٤٣/١٤.

(٣) المغنى : ٦٥/١٦.

والمصـــلحة ترجع فى أصلها إلى الملائم وهو معروف بالعقل، وذهب إلى ذلك أبو على الجبائى، وقد يتعبدنا بما فيه ترك المفسدة كذلك. كما ذهب إلى ذلك أبو هاشم[1]، وهذا أيضـــاً يـــرجع إلى المنافر للطبع وهو معروف بالعقل، والوجوب الشرعى لا ينفك عن الحسن العقل، فكما أن الصلاة لا تجب قبل الوقت شرعاً فلا تحسن عقلاً[2]، فالوجوب الشرعى والحسن العقلى متلازمان، والقول بأن المعتزلة يرفعون من شأن العقل ويغضون من شأن الشرع قول لا أساس له من الصحة بل هو مجرد وهم أشيع عنهم بقصد التشنيع عليهم لتنفير الناس من المذهب، فنحن نجد فى مذهبهم أن الشرع والعقل يتعانقان لهداية البشـــرية "ووجـــوب الشيء سمعاً ينبئ عن وجه وجوبه، فإنه مصلحة من حيث يقرن بطريق العقل"[3] فموجبات الشرع هى مصالح للعباد قد يخفى عليهم كشف حسنها أو معرفة قصد الشارع منها لأنها ربما كانت تنتمى إلى عالم الغيبيات عن العقل فلا يستطيع دركهـــا، وقد نبهنا الزمخشرى، وهو مفسر المعتزلة. إلى أن الحجة لا تقوم على العباد إلا بـــبعث الرسل لأنه لا سبيل إلى معرفة الشرائع إلا بالرسل، أما الحجة فى معرفة الله تعالى وتوحيـــده فقائمة على هذا لأن أدلة العقول تشهد لها وتوضحها[4] واستحقاق الثواب والعقـــاب لا يكون ألا بعد إرسال الرسل إلى الأمم بالأوامر والنواهى ولا يكون ذلك مســـتحقاً بمجرد الوجوب العقلى أما استحقاق المدح والذم فواجب بالعقل قبل الشرع، والـــذى أود أن أخـــرج به من هذه القضية، أن المعتزلة فى موقفهم من الحسن والقبح العقـــليين حرصوا على تأكيد أن حسن الفعل أو قبحه أمر ذاتى فى الفعل نفسه وباطن فيه، وليس خارجاً عنه. فلا يرجع إلى حال تتعلق بالفاعل مثل كونه أمراً ناهياً أو مربوباً وممـــلوكاً. كما لا ترجع إلى مجرد ورود الأمر والنهى الإلهيين وينبغى أن يعلم أن معرفة الحسن والقبيح من الأمور الفطرية المغروزة فى طبائع الإنسان. فكل إنسان قد فطره الله على ذلك والنظام وهو من كبار المعتزلة يرى أن معرفة هذه الأمور تقع بالطبع، لأن الله ألهـــم النفوس فجورها وتقواها، والمجتمعات البدائية قد تعارفت على ذلك وهى لم تتأثر

(١) المغنى : ١٣/٤٩.

(٢) شرح الأصول الخمسة للقاضى عبدالجبار، ٧٦.

(٣) المغنى : ١٣/٥٨.

(٤) الكشاف للزمخشرى : ٣/٢١٩.

بـــثقافات أجنـــبية عـــنها، هـــندية أو فارسية أو يونانية، فالعرب فى جاهليتهم كانوا يستحســـنون الشـــجاعة والكرم والمروءة والعدل. ويستقبحون الظلم والغدر والخيانة، وكان ذلك معروفاً لديهم قبل الإسلام وقبل الاحتكاكات بالثقافات الأخرى، والشاعر العربى قد عبر عن قبح الظلم فى بيئته بقوله :

وظـــلم ذوى القـــربى أشد مضاضة عـــلى النفس من وقع الحسام المهند

وفى هـــذا دليـــل على أن النفوس مجبولة على التمييز بين الخير والشر والحسن والقبيح.

أمـــا القول بأن التحسين والتقبيح العقليين بعيد عن روح الإسلام فإن ذلك وهم بـــاطل، ويكفى أن نعلم أن العقل والشرع وسيلتان لغاية واحدة هى الوصول إلى الله والوســـائل التى تؤدى إلى غاية واحدة لا يجوز القول بأن أحداهما تناقض الأخرى، وإنما قد تعاضدها وتقويها، صرح بذلك ابن مسرة فى "رسالة الاعتبار"[1] وابن رشد فى "فصل المقال" وابن تيمية فى "درء تعارض العقل والنقل".

ولو صح ذلك الوهم لما جاز أن يكون العقل وسيلة لإدراك صدق النبوة وصدق الـــتكاليف. لأن الرسل إنما جاءوا لتكميل الفطرة وتفصيل ما أجمل فى العقل والكشف عمـــا غمض فيه فلا يجوز القول بأن الأخذ بالعقل يناقض روح الدين. كيف ذلك وقد نعى الشرع أقواماً لا يأخذون بما يقضيه العقل ويحكم به، وقلل "أفلا تعقلون" "فاعتبروا يا أولى الأبصار".

وإذا كان بعض المعتزلة قد أوجب الأخذ بالتكاليف العقلية وأن لم يرد شرع فإن ذلـــك كـــان تـــأكيدا منهم على الفطرة ووجوب الأذهان لحكم العقل وهم يفضلون الواجـــب العقلى على الشرعى، ولم يقولوا بأن هذا غير ذاك، فكثيراً ما يصرح القاضى

(١) حققوا هذه الرسالة ونشرها أستاذى الدكتور محمد كمال جعفر فى كتابه دروس فى الفلسفة ص ٢٠٠-٢٠١، ١٩٧٥، ط مكتبة دار العلوم.

عبدالجبار بأن الواجب من جهة العقل والسمع لا يختلف حده لأن أكثر ما فيهما أنهما طريقان للعلم بوجوبه، فاختلافهما لا يؤثر فيه ولا فى معناه[1].

(ب) الأشاعرة :

لقد رأى الأشاعرة أن معانى الحسن والقبح ليست من الصفات الذاتية فى الفعل، وإنما يرجع إلى أمور خارجة عنه، كما أن جهة الحسن والقبح ليست كامنة فى الفعل كما يقول المعتزلة، بل ترجع أحياناً إلى الفاعل ككونه ربا والها فتكون أفعاله كلها حسنة، وأحياناً ترجع إلى أمور تتعلق بالإنسان مثل كونه مربوبا مأموراً منهيا.

ونريد الآن أن نتحدد موقف الأشاعرة من النقاط التالية:

(أ) ما معنى الحسن والقبح؟

(ب) ما الجهة التى يرجع إليها الحكم بحسن الفعل أو قبحه؟

وعلينا أن نبدأ الطريق من أوله ..

لقد ذهب أبو الحسن الأشعرى فى كتاب الابانة إلى أن "السفيه إنما كان سفيها لما أراد السفه، لأنه منهى عن ذلك، ولأنه تحت شريعة من هو فوقه، ومن يحد له الحدود ويرسم له الرسوم فلما أتى ما نهى عنه كان سفيها"[2]، والأشعرى يتحدث بذلك خلال كلامه عن الحسن والقبيح فيما يتعلق بأفعال العباد وأفعال الله تعالى، وأفعال العباد تكون متصفة بالسفه والقبح إذا تجاوزت حدود الأوامر والنواهى التكليفية، فمعنى كون الإنسان مأموراً أو منهياً أى داخلاً تحت شريعة من هو فوقه هو معنى كونه سفيها إذا تجاوز الأوامر والنواهى. فالنهى عن السفه هو العلة المؤثرة فى كون الفعل سفيهاً أو قبيحاً، وبالتالى يكون الأمر بالحسن هو العلة المؤثرة فى كون الفعل حسنا، فليس السفه أو القبح معنى زائداً على الأمر والنهى، وليس هو معنى ذاتياً فى الفعل ثابتاً فيه كما قال المعتزلة.

(١) المغنى : ٦/أ/ ٥٧.

(٢) الإبانة للأشعرى : ط حيدر أباد ، سنة ١٩٤٨ ، ص ٥٤.

وانطلاقـــاً مـــن مفهوم الأشاعرة لمعنى الحسن والقبيح على هذا النحو ذهبوا إلى القول بأن كل ما أمر به الشرع فهو حسن، وما نهى عنه فهو قبيح فالفعل يقبح أو يحسن بمجرد الأمر والنهى وليس ذلك لعلة أخرى، ولو ورد الشرع بخلاف ما يقضى به العقل لكـــان ذلـــك منه حسناً، فلو أمر بالظلم والكذب ونهى عن العدل والصدق لحسن منه ذلك، حيث لا معنى للحسن والقبح إلا ورود الشرع بذلك أمراً ونهياً.

وبنى على ذلك الأشاعرة رأيهم فى جواز التكليف بما لا يطاق فلا يمتنع عندهم أن يكـــلف الله عباده بصيام الدهر كله. فكل شيء يقدر العقل جوازه فهو منه حسن لأنه ليس فوقه آمر ولا ناه وهو لا يعمل طبقاً لشريعة أو مبدأ بل كل ما أراد فعله فهو قادر عـــليه فـــالله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ولقد فسر الأشاعرة هذه الآيات وغيرها مما يتعـــلق بـــالإرادة الشاملة والمشيئة العامة فى ضوء مفهومهم عن القدرة الإلهية وشمولها للكون كله وظنوا خطأ أن كل مقدور للقدر الإلهية ممكن حصوله. وهذا خطأ جسيم. إذ كان عليهم أن يفسروا مقدور القدرة فى ضوء مفهوم الحكمة، والعدل الإلهى، لأنه لا يشـــك مسلم فى أن الله قادر على كل شيء، ولكنه لا يشك أيضاً فى أنه لا يفعل الظلم والقـــبح مـــع أن ذلـــك مقدور للقدرة الإلهية وداخل تحت سلطانها. لهذا فإن الأوامر والـــنواهى لا تؤثـــر فى الفعل حسناً أو قبحاً بقدر ما تكشف عما فى الفعل من وجوه الحسن والقبح.

ولعـــل من المفيد هنا أن ننبه إلى أن أبا الحسن الأشعرى لم يفرق فى حديثه بين الحســـن والقبيح الشرعيين وغيرهما ، وإنما كان يتكلم عن الإرادة ومتعلقاتها فى مسائل كـــثيرة مـــنها، ولم يشر فى ذلك إلى أى فرق بين الأمور التشريعية وغيرها، وإنما أطلق القـــول بأن السفيه إنما كان سفيها لإرادته ما نهى عنه ولأنه تحت شريعة من هو فوقه. ومن هنا فقد اشتهر فى كتب الأشاعرة أن الحسن والقبيح ما أمر به الشرع وما نهى عنه فجعلوا علة الحسن والقبح فى الأفعال هى أوامر الشرع ونواهيه، كما جعلوا الشرع هو المدرك الوحيد للحسن والقبح.

وانتقـلت هـذه الفكرة إلى الجوينى وهو من متقدمى الأشاعرة فزادها إيضاحاً وعمقاً، إذ كان يرى أن أئمة الأشاعرة تجاوزا فى القول بأن الحسن والقبيح لا يدرك إلا بالشـرع، لأن هـذا القول قد يوهم أن الحسن والقبح أمر زائد على الشرع مدرك به، وهـذا وهم خاطئ عند الجوينى، لأن الحسن عنده عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء عـلى فاعلـه، وكذلك القبيح ليس شيئاً سوى ورود الشرع بالذم على فاعله، فقول الأشـاعرة بـأن الحسن والقبيح من مدركات الشرع ربما أوهم خلاف ذلك. ومن هنا صـرح الجوينى بأن عباراتهم فيها شيء من التحوز، وهو بذلك يؤكد نفس الفكرة التى صرح بها أبو الحسن الأشعرى فى الإبانة، لأن الجوينى لا يرى هناك صفة زائدة على مجرد أمـر الشرع أو نهيه تسمى حسناً أو قبحاً، أو أن هناك معنى كامناً فى الفعل وذاتياً فيه حسن أو قبح لأجله الفعل، أو يتميز به الواجب عما ليس بواجب، وإنما يرى الجوينى أن الواجـب كـل فعل ورد به الشرع أمراً على سبيل الإيجاب وعكسه المحظور[١] وذلك الفعل لا يحسن لنفسه ولا لصفته ولا لجنسه وإنما يحسن لورود الشرع به.

ثم انتقلت الفكرة من الجوينى إلى تلميذه أبى حامد الغزالى فى كتابه الأحياء، ففسر القبيح بأنه مالا يوافق الغرض، والحسن ما يوافقه، ولما كان الله منزها عن الغرض والعلة والحاجة فلا يتصور القبيح فى حقه تعالى إذ لا غرض له[٢].

وتفسـير الغزالى للقبيح بأنه ما لا يوافق الغرض يجعل العلة فى قبح الفعل مترتبة على غايته ونتيجته، فإذا كانت الغاية موافقة للغرض كان الفعل حسنا وإلا كان قبيحاً، فجهـة الحسـن والقبح ليست ذاتية فى الفعل وإنما تتعلق بحال الفاعل نفسه مثل كونه محتاجاً وقيمة الفعل الخلقية عنده كامنة فى الغاية من الفعل والقبيح بهذا المعنى يحمل معنى النسبية لأنه يرجع إلى ملاءمة الطبع أو منافرته أو النافع والضار.

والشرع هو مدرك الحسن والقبح فى الأفعال وليس ذلك من اختصاص العقل لأن العقل عندهم لا يوجب للأفعال حسناً ولا قبحاً. والفعل الإلهى لا يخضع عندهم لقاعدة

(١) انظر الإرشاد : ٢٥٨-٢٥٩

(٢) الأحياء : ١٩٦ ط الشعب.

استحسان العقل أو استقباحه لأنه لا يخضع لغرض أو يهدف إلى غاية "فالله قادر على أن يصب على عباده أنواع العذاب ويبتليهم بضروب الآلام والأوصاب، ولو فعل ذلك لكان منه عدلاً و لم يكن قبيحاً ولا ظالماً، وأنه يثيب عبادة على الطاعات بحكم الكرم والوعد لا بحكم الاستحقاق واللزوم، إذا لا يجب عليه فعل ولا يتصور منه ظلم.. وأن حقه فى الطاعات على الخلق بايجابه على لسان أنبيائه لا بمجرد العقل"[1].

ورغم اهتمام الغزالى وحرصه الشديد على بيان أهمية العقل إلا أنه قد عزله تماماً عن معرفة الحسن والقبيح وتمييز الخير من الشر. ولم يجعل هناك قاعدة معينة أو ضابطاً للحسن والقبيح يمكن معرفتها بالعقل، وإنما أرجع ذلك إلى الأمر والنهى الشرعيين. ويبدو أن اهتمام الغزالى بمخالفة المعتزلة والرد عليهم فى قولهم بالحسن والقبح العقليين قد حجب عنه رؤية القضية فى جوهرها لأن المعتزلة يتحدثون عن أوصاف ذاتية يحسن الفعل أو يقبح لأجلها. وهو يتحدث عن غاية الأفعال وميل الطبع إليها أو نفرته عنها. كما غلب عليه تقليد أئمة المذهب فى أن مدرك الحسن والقبح هو الشرع وليس العقل،، مع أن الغزالى نفسه يعترف فى كتابه "قانون التأويل" بأنه إذا تعارض العقل مع الشرع فلا ينبغى أن نكذب حاكم العقل أبداً، ويجب تأويل الشرع على مقتضى العقل، وهنا يعزل العقل تماماً عن معرفة الحسن والقبيح وليس ذلك إلا تقليداً لأئمة المذهب.

وينبغى أن نشير هنا إلى أن عبارة الجوينى فى الإرشاد والأشعرى فى الإبانة لم تفرق بين الدليل على الفعل الحسن وبين العلة التى صار بها الفعل حسناً.

فعند الأشرعى أن نهى الشرع عن الفعل هو معنى كونه سفها، وعند الجوينى أن ورود الشرع بالفعل هو معنى كونه حسناً. فهناك اتفاق بينهما على أن العلة المؤثرة فى الفعل حسناً أو قبحاً هى ورود الشرع بالأمر به أو النهى عنه.

وهناك فرق كبير بين الدليل على الشىء وبين العلة المؤثرة فى إيجاد الشىء. فالدليل مهمته الكشف والبيان والدلالة على شىء موجود فعلاً. أما العلة فهى جهة

(١) قواعد العقائد للغزالى ص١٢، مجموعة الرسائل الفرائد ط الجندى.

التأثير فى إيجاد الشيء أو إعدامه، وبالعلة يكن المعلول وليس بالدليل يكون المدلول عليه. فدلالة الشرع على وجوب الصيام فى أيام معدودات ليس هو العلة التى لأجلها حسن الصيام فى العقل، وإنما ترجع العلة فى ذلك إلى خواص معينة اكتشفها الأطباء فى الصوم تعود على الإنسان بالصحة وتعوده الصبر وتحول المشاق. ولأجل هذه المعانى وغيرها حسن الصيام فى العقل. وكذلك كان نهى الشرع عن تعاطى المسكرات ليس هو العلة فى قبح المسكرات، وإنما يرجع ذلك إلى ما تشتمل عليه هذه الأفعال من إضرار بالصحة والفرد والجماعة، ولأجل هذه المعانى قبحت هذه الأفعال فى ذاتها وموقف الشرع هو الدلالة عليها فقط وليس هو المؤثر فيها بالقبح أو الحسن.

ولما لم يتنبه الأشاعرة إلى الفرق بين الدليل والعلة ظنوا خطأ أن ورود الشرع بالأوامر والنواهى هو العلة المؤثرة فى الفعل بالتحليل أو التحريم أو التحسين والتقبيح وليس أن الفعل فى نفسه يشتمل على معنى ذاتى فيه حسن أو قبح لأجله، وهذا خطأ كبير لأنه يترتب على ذلك أن نسلب الأشياء طبائعها وخواصها التى أودعها الله فيها وأهمها خاصية التأثير فى القابل وأبطال نظرية الفعل والانفعال وهى مظاهر الأفعال الإلهية فى تدبير شئون الكون كله.

ولقد تنبه متأخرو الأشاعرة إلى ما تنطوى عليه هذه الفكرة من أخطار فأخذوا يفسرون آراء سلفهم من الأشاعرة بتفسيرات أقرب إلى روح الدين ومنطوق العقل فالشهرستانى والرازى والآمدى وغيرهم من المتأخرين يفرقون فى حديثهم عن الحسن والقبيح بين الأمور والتكليفية و الأمور التى لم يرد فيها نص من الشارع بالحظر أو الإباحة كما نجد الشهرستانى يحدد مهمة الشرع بأنها مقصورة على الكشف عن وجه الحس أو القبح فقط ولا تأثير له فى الفعل بالتحسين أو التقبيح مع أنه يستبعد أن يكون للفعل صفة نفسية يكون بها حسناً أو قبحاً. وعنده أن العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه فى حكم التكليف من الله شرعاً، على معنى أن الفعل ليس على صفة ذاتية من الحسن والقبح لو فعلها الإنسان استحق من الله ثواباً أو عقاباً، ومعنى الحسن عنده ما ورد الشرع بالثناء على فاعله "وإذا ورد الشرع بحسن أو قبح لم يقتض قوله صفه

للفعل لم تكن له، وكما أن العلم لا يكسب المعلوم صفة لم تكن له، كذلك الشرع لم يكسب الفعل صفة ولا يكتسب عنده الفعل صفة"(١).

ويتضح لنا أثر هذه التفرقة عند فخر الدين الرازى، فلقد ذهب إلى أن هناك أموراً تدرك بالعقل ولا حاجة بنا إلى الشرع فى معرفتها ، فلا نزاع مثلاً فى أن نعرف بعقولنا كون بعض الأشياء ملائماً لطباعنا أو منافراً لها. فإن اللذة وما يؤدى إليها ملائم، والألم وما يؤدى إليه منافر، ولا حاجة بنا إلى الشرع فى معرفة هذه الأمور ونحن نعلم بعقولنا حسن العلم وقبح الجهل، وهذه أمور تكاد معرفتها تكون ضرورية. أما النزاع فيحصره الرازى فى القضية الآتية :

"إن كون بعض الأشياء يتعلق به الذم فى الدنيا والعقاب فى الآخرة، فالبعض يتعلق به المدح فى الدنيا والثواب فى الآخرة". والسؤال المطروح هو: هل الثواب والعقاب والمدح والذم لأجل صفة ذاتية فى الفعل عائدة إليه فى نفسه أم أن ذلك لمجرد حكم الشرع بالإيجاب أو النهى؟ ويجيب الرازى بأن موقف الأشاعرة على أن ذلك لمجرد أمر الشرع به(٢)، وإذا كان يتابع بقية الأشاعرة فى القول بأن الشرع هو مصدر الحسن والقبح فإنه قد جعل للعقل مدخلاً فى إدراك الملائم للطبع والمنافر له وفى إدراك حسن العلم وقبح الجهل. وهو بذلك يقترب من القاضى عبدالجبار حين قسم الحسن والقبيح إلى عقلى وشرعى وجعل للعقل مجاله وللشرع مجاله، غير أن التكاليف الشرعية عند عبدالجبار ترجع إلى أصول عقلية، ومهمة الشرع هى الكشف عنها وتفصيل مجملها.

وبعد هذا العرض لموقف الأشاعرة لابد أن نضع أمامنا الملاحظات التالية:

١- هناك تيار أشعرى يبدأ من الجوينى فالغزالى فالرازى فالآمدى يفسر الحسن والقبيح بمعنى الملائم للطبع أو المنافر له، ويظنون أن هذا التفسير هو مقصود المعتزلة، وليس الأمر كذلك لأن تفسير الحسن والقبيح بالملائم والمنافر يعود إلى مبدأ اللذة والألم

(١) نهاية الأقدام : ٣٧٠ تحقيق الفريد جيوم ط استانبول.

(٢) الأربعين للرازى : ٢٤٩-٢٤٧.

أو النافع والضار، وهذا تفسير غائى أقرب إلى بيان معنى الخير والشر وليس الحسن والقبيح.

٢- ظهــر أثر الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول هذه القضية حين أجاز الأشاعرة أن يفعل الله كل ممكن ومقدور له فى العقل، فلا قبيح ولا ظلم بالنسبة لله فإذا عذب الأنــبياء وأثاب العصاة لكان ذلك جائزاً منه بل كان ذلك منه عدلاً ورحمة، لأنه ليس تحت شريعة غيره ولا يخضع لقانون من هو فوقه حتى يكون فعبه قبيحاً، وهو لا يتصرف فى ملك غيره حتى يكون فعله ظلماً فلا آمر ولا ناهى بالنسبة له. ولقد أجاز ذلك الأشاعرة بناء على تصورهم لمفهوم الحسن والقبيح والعدل والظلم. فما ورد به الشرع كان حسناً ولا مدخل للعقل فى ذلك.

أمــا المعــتزلة فمنعوا ذلك تماماً لأن أوامر الشرع لابد أن ترجع فى وجوها إلى أصول عقلية مقررة. فالواجب لابد أن يكون حسناً فى نفسه قبل إيجاب المشرع له وعلى ذلك فلا يجوز عقلاً أن يقع من الله ظلم أو عبث.

٣- نظر المعتزلة إلى الفعل الإلهى من منطلق أن الله لابد أن يكون حكيماً فى فعله، عدلاً فى حكمه فلا يجوز عليه فعل القبيح.

بينما بدأ الأشاعرة نظرهم من منطلق أن الله على كل شيء قدير وفعال لما يريد. وبــين الموقفــين فرق كبير ظهر أثره فى اعتراضات كل طائفة على الأخرى فى الحسن والقــبيح. فالأشاعرة وقد علقوا الحسن والقبيح بالأمر والنهى تارة وبكون العبد مربوباً ومملوكاً لله تارة أخرى، أخذوا يردون دعوى المعتزلة باعتراضات بدت متهافتة تدل على أنهــم لم يستوعبوا نظرة المعتزلة إلى الحسن والقبيح ولم يفهموها[1]، والحقيقة أن نظرة المعتزلة إلى هذه القضية كانت أكثر شمولاً وأصالة وعمقاً حيث كانوا ينظرون إلى القضية عــلى أنها مشكلة الإنسان فى كل عصر وتحت كل شريعة فلا ينبغى أن تكون مصادر

(١) انظر فى ذلك: رد الرازى على المعتزلة فى كتابه نهاية العقول ٢/٦١-٦٤ ، الجوينى فى الإرشاد ٢٦٢-٢٦٥.

أخلاقياتــه خارجــة عنه هو، لأنه الكائن الوحيد الذى رزق حاسة التمييز بين الحسن والقبيح حتى أن بعض المذاهب الفلسفية قد عرفت الإنسان بأنه حيوان أخلاقى[1].

ولابد أن نشير هنا إلى ما فى موقف الفريقين من قصور فى تصورهم لقضية معرفة الحســن والقــبح. فلقد قاس المعتزلة أفعال الله على أفعال الإنسان وجعلوا علة الحسن والقــبح واحدة فيهما وظنوا أن كل ما يحسن من الإنسان يجب أن يحسن من الله تعالى ومــا يقبح من الإنسان يقبح من الله، فشبهوا بذلك أفعال الله بأفعال الإنسان. وجمهور الفقهاء من المسلمين يقولون أن الله حرم المحرمات فحرمت وأوجب الواجبات فوجبت. فهنا أمران يجب ملاحظة الفرق بينهما.. إيجاب وتحريم، وذلك يكون بكلام الله وخطابه وبه يكون الثواب والعقاب، والثانى وجوب وحرمة وذلك صفة نفسية للفعل والله تعالى علــيم بمــا تتضــمنه الأحكام الشرعية من المصالح فأمر ونهى لعلمه بما فى الأمر والنهى والمــأمور والمحظور من مصالح العباد ومفاسدهم، وهو أثبت حكم الفعل الشرعى بإيجابه أو تحــريمه وأمــا صــفة الفعل فقد تكون ثابتة فيه بدون خطاب وهذا ما كان على الأشاعرة أن يتنبهوا إليه فقد ثبت بالخطاب الشرعى ثلاثة أنواع :

١- **أحدها** : أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة أو مفسدة ولو لم يرد الشرع بذلك كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم والظلم مشتمل على فساده فهذا النوع معلوم بالعقل، والشرع قبح ذلك لا أنه أثبت للفعل صفة لم تكن له لكن لا يــلزم من حصول هذا القبح أن يكون صاحبه معاقباً فى الآخرة إذا لم يعلم حكم الشرع فيه.

٢- **الثانى** : أن الشارع إذا أمر بشىء صار حسنناً وإذا نهى عن شىء صار قبيحاً ، وفى هذا النوع يكون الفعل قد اكتسب صفة الحسن والقبح من خطاب الشرع وذلك كوجوب صيام آخر يوم من رمضان فإن الشارع أمر به فكان حسناً، وتحريم صوم

(١) انظر مدخل إلى الفلسفة: جون هرمان راندال، جوستاف بوخلر، ترجمة ملحم قربان ص٢٩٠ ط، بيروت.

أول يوم من شوال فإن الشارع نهى عنه فصار قبيحاً. والحسن والقبح هنا مستفاد من خطاب الشارع وليس من العقل وهذا ما غفل عنه المعتزلة كذلك.

٣- الـثالث: أن الشـارع قد يأمر بشيء ليمتحن به العباد ليعرف هل يطيع العبد أو بعصى، وقد يكون فعل المأمور غير مراد فى نفسه ولكنن لمجرد الابتلاء كآمر إبراهيم بذبـح ابـنه إسماعيل "فلما أسلما وتله للجبين" حصل المقصود ففداه بذبح عظيم. فالحكمـة هنا ناشئة من نفس الأمر لا من نفس المأمور. وهذا النوع قد غفل عنه المعـتزله كذلك حيث أرجعوا كل التكاليف الشرعية إلى أصول عقلية وليس الأمر كذلـك. كما أخطأ الأشاعرة حين جعلوا الشريعة كلها من هذا النوع المقصود به الابتلاء وأنكروا ما فى الأفعال والأشياء من صفات وطبائع ثابتة لها قبل الشرع لا بالشرع، وجمهور المسلمين والسلف فقد أثبتوا الأنواع الثلاثة التى توجه بها الخطاب التشريعى(١).

(١) انظر فى ذلك بحموع فتاوى ابن تيمية ، ط الرياض، ٤٣٣/٨٠-٤٣٦.



الفصل الخامس

موقف المتكلمين من الحرية الإنسانية

إن مشـكلة الحـرية الإنسانية وعلاقتها بمشكلة المسئولية والجزاء أو قضية الثواب والعقاب هى مشكلة الساعة وكل ساعة. أثارتهـا الإنسانية قديماً ولا تزال تشغل أذهان الفلاسفة والمفكرين حـتى اليوم، وقد عرفت المشكلة فى الإسلام من عهد مبكر قبل ظهور المعتزلة والأشاعرة وتحدث فيها الصحابة والتابعون وقضية الحـرية الإنسانية هى المدخل العقلى والشرعى إلى قضية الثواب والعقـاب لأنه لا حساب ولا مساءلة إذا لم تكن هناك حرية فى اخـتيار الفعل أو ضده. ولقد يساعد على شيوع الحديث فى هذه القضية وإثارة الخلاف حولها ما جاء فى القرآن الكريم من آيات يشـعر ظاهـرها بالجبر والاضطرار مثل قوله تعالى : ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ هَـدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾ وجاء فيه ما يشعر بالحـرية والاختيار مثل قوله تعالى : ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾.

ولم يكـد يمضى القرن الأول الهجرى حتى شغلت المشكلة أذهان المسلمين وتعددت حولها الاتجاهات واختلفت فيها الآراء.



وظهـــر فى العصر الأموى معبد الجهنى بالبصرة وغيلان الدمشقى بدمشق وأخذا يقـــولان بحـــرية الإنسان وقدرته على اختيار أفعاله وأن الإنسان يملك الإرادة الحرة التى توجهـــه نحو هذا الفعل أو ذاك. ولا سبيل لمسئوليته إلا إذا تحققت حريته وكان معبد وغيلان من أسبق من قالوا بالاختيار والحرية وعاصرهما من جانب آخر الجهم بن صفوان الـــذى كـــان يعمل بالكوفة على شيوع فكرة الجبر وأن الإنسان مضطر فى أفعاله ولا اخـــتيار له فيها وكان يشبهه فى ذلك بالريشة المعلقة فى الهواء التى تصرفها الرياح كيف تشاء فالأعمال كلها مخلوقة لله ونسبتها إلى العبد ليست إلا على سبيل المجاز فقط. وبين هذين الاتجاهين نشأت مشكلة أفعال العباد أو خلق الأفعال التى كانت مثار خلاف كبير بـــين المعتزلة والأشاعرة وبسببها خاصة انفصل أبو الحسن الأشعرى عن أستاذه أبى على الجبائى وهجر مذهب المعتزلة بعد أن ظل يأخذ به أربعين سنة.

وجوهر الخلاف فى هذه القضية أنه إن كان للعبد قدرة واستطاعة وإرادة مستقلة فهـــل هـــذه القدرة تعارض القدرة الإلهية أو تحد من إطلاقها؟ وكيف نوفق بين قدرة الإنسان على أفعاله وبين قدرة الله المطلقة على كل شىء وإذا قلنا أن الله هو الخالق لعمل العبد والفاعل له فعلام يحاسب العبد أو يساءل فى الآخرة؟ أن الحلول التى قدمها كل فريق لعلاج هذه المشكلة لم ترق للفريق الآخر، فلقد وجد الأشعرى وتابعه تلامذته من بعـــده أن القـــول بقدرة العبد على أفعاله يتنافى مع كمال قدرة الله وإرادته وأنه يفسح المجـــال لمؤثـــرات أخرى غير القدرة الإلهية واتى بنظرية الكسب ليفسر بها أفعال العباد. ولكـــن كان على الأشعرى أن يسأل نفسه كيف يحاسب المرء بمجرد كسب خاضع فى التحليل الأخير لإرادة الله وقدرته ؟ وفى وسط هذه التساؤلات الكثيرة كانت تدور ألوان الصراع بين المعتزلة والأشاعرة حول هذه القضية ولكن قبل أن نقف مع كل فريق على حقيقـــة مذهـــبه لابد أن ننبه هنا إلى أساس الخلاف بينهما ومنشئه. فإن اختلاف المبدأ الذى يصدر عنه كل فريق كان سبباً مباشراً فى الخلاف الذى ثار بينهما فى هذه القضية.

فالمعتزلة وقد أخذوا بمبدأ العدل والحكمة رأوا أن أفعال الله يجب أن تجرى داخل نطـــاق العـــدل والحكمة بمفهومها الخاص عند المعتزلة وهو مفهوم لا يختلف كثيراً عما

يجـــرى فى عالم الشهادة قالوا بموجب قدرة العبد على فعله وحريته فى اختياره له. بينما نـــرى الأشاعرة يصدرون فى موقفهم من قضية أفعال العباد عن مفهومهم للقدرة الإلهية وإطلاقها وعموم المشيئة، وظن كل فريق أن المبدأ الذى يصدر عنه قد يناقض المبدأ الذى يصدر عنه الآخر مع أن النظرة الصحيحة للموقف ترى أن العبد فاعل مختار وأن حريته فى فعلـــه لا تعنى التضييق أو الحد من إطلاق القدرة ولا عموم المشيئة ومن المفيد أن ننبه هنا سلفاً إلى أن كل فريق قد حاول فى موقفه أن يحافظ على كمال جانب معين رأى أن الانـــتقاض مـــنه يعد نقصاً فى جانب الله. فالمعتزلة رأوا أن يحافظوا على كمال الحكمة والعـــدل الإلهيين لأنهم رأوا أن محاسبة العبد على ما لم يفعله يعد ظلماً يجب أن يتره الله عنه. ومن هنا وجب القول بحرية الإنسان.

ورأى الأشـــاعرة أن يحـــافظوا على كمال القدرة وعموم المشيئة فألغوا أثر قدرة الإنســـان فى أفعاله لأنهم رأوا أن وجود مؤثر آخر سوى الله يعد عجزاً فى القدرة الإلهية وهى مطلقة وتحديد للمشيئة وهى عامة. من هنا قالوا أن الله خالق. أفعال العباد والعبد كاسب لها.

فالفريقان يقصدون إلى تتريه الله عن جانب النقص ولكن النظرة إلى القضية يجب أن تكـــون أكـــثر شمولاً واتساعاً. فإثبات عموم المشيئة لا يلغى وجود الحكمة وإثبات كمـــال القـــدرة لا يعنى أن الله يعاقب العبد على ما لم يفعله، ولقد ساعد على اتساع دائـــرة الخـــلاف فى هذه القضية عدم تحديد المصطلحات التى يستعملونها فإن كل فريق يســـتعمل الـــلفظ فى معنى معين ويبنى على ذلك مقدمات ليصل إلى نتائج معينة، أما الفـــريق الآخر فيستعمل نفس اللفظ فى معنى يختلف عن المعنى الأول ويظنن أن هذا هو المعـــنى المقصود من الخصم ثم يبنى على ذلك مقدمات ويصل منها إلى نتائج تختلف تماماً عـــن النتائج التى توصل إليها الخصم فتتسع الهوة بينهما ولو تنبه علماء الكلام إلى أهمية تحديـــد معـــنى اللفظ والمصطلح فى الوصول إلى الحقيقة لوجدنا أنفسنا الآن أمام موقف موحد من علماء الكلام تجاه معظم القضايا التى كثر فيها الخلاف بينهم. ولما أجهد كل فـــريق نفسه فى توجيه الاتهامات إلى الفريق الآخر. ولا يمانى بأهمية هذا المنهج رأيت أن

أقف مع كل فريق لتعرف المعنى المقصود من المصطلحات التى يستخدمها وهل هذا المعنى هو المقصود من اللفظ عند الفريق الآخر أم لا.

وينبغى ألا تتوقع هنا حديثاً تفصيلياً عن الصراع بين المعتزلة والأشاعرة حول قضية أفعال العباد وإنما يعنينى هنا الوقوف أمام أمور أراها مهمة عن كل فريق لتضييق هوة الخلاف بينهما فى هذه القضية. ولنبدأ بالمعتزلة.

(أ) المعتزلة وحرية الإنسان :

يعتبر المعتزلة أكثر الفرق الإسلامية حرصاً على تأكيد حرية الإنسان فى أفعاله واختياره لها وعرف ذلك عنهم، ولقد عنى المعتزلة فى موقفهم من هذه القضية بأمرين:

الأمر الأول : دحض مذهب القائلين بالجبر سواء منهم من قال بالجبر المطلق أو من توسط فقال بالكسب. ونحن هنا لا نهتم كثيراً برد المعتزلة على الجبرية الخالصة لأن فى أبطالهم لموقف الأشاعرة وهم فى نظرهم من الجبرية المتوسطة أبطالاً فى الوقت نفسه لمذهب الجبرية الخالصة.

الأمر الثانى : إثبات أن الإنسان حر فى أفعاله وإنه قادر على الفعل والترك بما وهبه الله من قدرة صالحة لفعل الضدين.

ولقد حكى القاضى عبدالجبار أن المعتزلة وهم أهل العدل والتوحيد قد أجمعوا على القول بحرية الإنسان وقدرته على أفعاله الاختيارية التى يصح وصفها بأنها خير أو شر وهى التى تأخذ صفة التكليف بالأمر أو النهى فجميع أفعالهم التكليفية إنما تحدث من جهتهم ومن تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادث بتصرفهم وأن الله عز وجل هو الذى أقدرهم على ذلك، ومن قال أن الله هو الموجد لأفعال العباد فقد أعظم الخطأ، وقدرة الإنسان إنما تتعلق بفعله على جهة الأحداث والإيجاد وليس على جهة الكسب كما يرى الأشاعرة وليس على جهة الظرفية أو المحلية كما يرى الجهم وأتباعه، ومع أن المعتزلة يجمعون على ذلك إلا أنهم يختلفون فى تفصيلات المذهب وفى فروعه. وقبل الحديث عن

هذه الخلافات أرى مفيداً أن أنبه على عدة نقاط فى مذهب المعتزلة توضح لنا الطريق إلى فهم حقيقة موقفهم.

أولاً : شاع فى كتب المعتزلة والأشاعرة على سواء استعمال لفظ الخلق مضافاً إلى العبد أو منفياً عنه فيقال الإنسان خالق أفعاله أو غير خالق لها. ولفظ الخلق من الألفاظ المجملة التى تحتاج إلى توضيح، فإن بعض المتكلمين ومنهم الأشاعرة، يستعملون الخلق بمعنى الإبداع والاختراع والايجاد من العدم على غير مثال سابق، ولذلك فهم لا يستعملون الخلق إلا مضافاً إلى الله تعالى. أما المعتزلة فهم يستعملون الخلق بمعنى آخر هو التقدير للأمور وحسن ترتيبها، وعملية التقدير هذه عملية عقلية سابقة على وجود الفعل فى الخارج، لأن وجود الفعل خارجاً يكون نتيجة لهذه العملية العقلية السابقة، وإلى هذا المعنى ذهب القاضى عبدالجبار فى شرح الأصول الخمسة وصرح بأن الخلق ليس بأكثر من التقدير "واستعمال الخلق بمعنى التقدير معروف ومشهور فى اللغة، فيقال : خلقت الأديم.

ولا يضير المعتزلة أن يستعملوا لفظ الخلق مضافاً إلى العبد لأنهم قد ميزوا فى الفعل الواحد بين ما هو لله وما هو للإنسان، والفعل الواحد يتعلق بقدرة الله من جهة إبداعه من العدم وبقدرة العبد من جهة أحداثه وإيجاده على هيئة مخصوصة وبصفة معينة، وفعل الإنسان إنما يختص بالعرض دون الجوهر لأنه عبارة عن الحركة والحركة ليست إلا عرضاً قابلاً للزوال وهى الجانب الذى يدخل فى مقدور قدرة العبد من الفعل فليس هناك ممانعة بين القدرتين فى الفعل الواحد لأن جهة التعلق مختلفة وليس معنى ذلك أن الفعل يقع بالقدرتين معاً فيكون مقدوراً لهما. وإنما الله يقدر العبد على أحداثه وإيجاده بعد أن لم يكن، فماهية الفعل البشرى كامنة فى أحداث الفعل على تقدير سابق فى العقل وليس فى إيجاد الفعل أو إبداعه من العدم، ويرى القاضى عبدالجبار أنه ليس هناك ما يمنع من إطلاق لفظ المخترع على العبد كما يطلق على الله سبحانه لأنه ليس هناك ما يثبت أن لفظ المخترع أو الاختراع مما يختص بالله تعالى ولا يشركه فيه غيره[1] لأن اللفظ العام إذا

(١) انظر المغنى : ٢٩٨/٨.

أضيف فإنه يكتسب نوعاً من التخصيص المناسب لما يضاف إليه. فإذا قيل هذا الفعل من اختراع الإنسان فإن الذهن يقف على حدود الفعل الإنسانى وإمكاناته فى الاختراع التى لا يتخطاها. وإذا قيل أن هذا من اختراع الله أو خلق فإنه الإضافة هنا تضع أمام العقل معنى كمال الفعل الإلهى وعدم تناهيه وعدم السبق. ويقف العقل على الفرق بين كيفية اختراع الإنسان واختراع الرب. حيث يحتاج الأول إلى السبب الموصل وارتفاع العوائق وتحقق الشروط اللازمة لذلك وانعقاد وترجيح الإرادة ووجود الدواعى القوية المرجحة. أمـــا فى جـــانب الله تعالى فقد يخترع الفعل بلا سبب وبدون واسطة. كما قد يخترعه بالوســـائط محافظـــة على قانون الأسباب والمسببات وهذا يدل على تناهى قدرة العبد ومقـــدوره وعـــدم تناهى قدرة الله تعالى ولا مقدورها. فاستعمال الألفاظ فى مثل هذه الأمور لا يلغى الفوارق التى تحددها الإضافات إلى الفاعل لأن ذلك من بدائه العقول.

ثانيـــاً : رجع حرص المعتزلة على تأكيد حرية الإنسان وإنه فاعل لأفعاله حقيقة إلى أن إثبات ذلك فى الشاهد هو الطريق لإثبات وجود الله، فما لم يصح فى الشاهد أن لكـــل حدث محدثاً أوجده على سبيل الاستقلال لا يصح لنا ذلك فى الغائب، ذلـــك أن المتكـــلمين ســـلكوا فى إثبات وجود الله طريقة الجواهر والأعراض واســـتدلوا بملازمـــة الأعراض وهى حادثة للجواهر على حدوث العالم، وإن له محدثـــاً هـــو الله. وهذه الطريقة لا تصح عندهم ما لم يثبت فى الشاهد أن لكل حادث محدثاً على الحقيقة حتى يصح لنا قياس الغائب على الشاهد فى ذلك. فإذا رفض الأشاعرة القول بأن الإنسان فاعل لفعله حقيقة لم يصح منهم الاستدلال أو الأخـــذ بدليل الجوهر والعرض. وهم جميعاً متفقون على صحته وقائلون به وهـــذا تـــناقض منهم فى المنهج لأنه كيف يصح لهم القياس هنا إذا بطل الشيء المقيس عليه فضلاً عن إنهم تفننوا فى إبطاله.

ثالـــثاً : لم يـــلجأ المعتزلة إلى الاستدلال بالسمع على قضية خلق الأفعال لأنهم رأوا أن الاســـتدلال بالسمع على ذلك متعذر، لأن ذلك يحتاج إلى إثبات أن الله عدل لا يظلم، حكيم لا يعبث فلا يؤيد الكذاب بالمعجزة حتى نطمئن إلى صدق الرسول

فى دعـــوى الرسالة وصدق ما معه من السمع، وما لم نعلم صحة هذه الأمور لا يمكـــنا الاستدلال بالقرآن على شيء من ذلك "وصحة هذه المسائل كلها مبنية عـــلى هذه المسائل، إثبات الفاعل فى الشاهد باعتباره طريقاً إلى إثبات الفاعل فى الغـــائب إذ قد ثبت أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها فكل ما شاركها فى الحدوث وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل، وهذه الأجسام كلها محدثة فلابد لها من محدث وهو الله"[١]، وإذا صـــح لـــنا إثـــبات وجود الله بهذه الطريقة صح لنا بعد ذلك إثبات كونه عدلاً وحكيماً. وما لم نثبت وجوده أولاً فكيف يصح لنا الحديث عن عدله وحكمته؟ فـــالحديث عنهما فرع عن إثبات وجوده وما لم يثبت الأصل فلا يصح الحديث عن الفرع، وإثبات كون الإنسان فاعلاً هو الطريقة إلى إثبات ذلك. فكيف نرده إذن؟ وليس معنى ذلك أن المعتزلة لم يستخدموا الآيات القرآنية فى تأييد مذهبهم بـــل قـــد استدلوا بها لكن على طريق الاستئناس وإثبات أن ما معهم من قضية معقولـــة لم تناقضـــها الآيات المنقولة وهذا يؤكد مذهبهم فى هذه القضية. أما اســـتدلال الأشاعرة بالآيات القرآنية فليس على الاستئناس كما فعل المعتزلة بل كـــان الاستدلال على صحة المذهب وتأييدا له. وهذا لا يصح ما لم يثبت أولاً صـــدق الرســـول فى دعواه كما يثبت كون الله حكيماً وعدلاً، وهذا لا يصح منهم ما لم يثبتوا الإنسان فاعلاً فى المشاهد.

رابعـــاً : يفـــرق المعتزلة بين فعل الإنسان الاضطرارى الذى لا دخل له فيه وبين الفعل الاختيارى الذى يرجع فى وصفه إلى العبد وأحواله. فالنوع الأول لا تعلق لقدرة العبد به، ولا يصح مساءلته عنه. فلا يقال للطويل لم طالت قامتك، ولا لم قبح وجهـــك، ولا لم عميـــت عينك، ولا يحسن منا ذلك ولكن يحسن منا أن نقول لـــلكاذب لم كذبـــت وللظالم لما ظلمت لأن هذا النوع تتعلق به قدرة الإنسان

(١) شرح الأصول الخمسة : ٣٥٥.

عكـــس النوع الأول[1] كما يفرقون فى الفعل الواحد بين ما يمكن أن يضاف إلى العـــبد ويصح نسبته إليه وبين ما يمكن أن يضاف إلى الله ولا تصح نسبته للعبد، فقـــدرة الإنســـان تقـــترف السبب الموجب للفعل فيحدث الفعل بهذا السبب والســـبب مـــن العبد والفعل من الله. والذم والمدح يكونان على مقدمات الفعل وأسبابه الموجبة التى هى فعل للعبد ويخلق الله بها الفعل ونحن "لا نذم أحدنا على الإماتـــة والغرق والحرق وإنما ذممناه على مقدمات ذلك.. ألا ترى أن من وضع صـــبياً تحت البرد ليموت فإن ذمنا إياه ليس على الإماتة وإنما هو على إلقائه أو وضعه تحت البرد، وكذلك من ألقى صبياً فى تنور ليحرقه الله تعالى فإننا لا نذمه عـــلى الإحراق الموجود من قبل الله تعالى وإنما نذمه على تقريب الصبى من جهة النار وإلقائه فيها[2].

فاعـــلية الإنسان كامنة فى المقدمات وتجميع الأسباب بعضها إلى بعض ينتج عنه مســـبباتها. فلا تقول لم أمت الصبى ولا لم أحرقته ولكن تقول لم وضعته تحت البرد ولم قدمته إلى النار.

وعملية التقريب إلى النار أو وضع الطفل فى البرد فعل الإنسان، أما الإماتة بالبرد أو الإحراق بالنار فهذا خلق الله سبحانه.

ولمـــا كانت الأفعال تنسب إلى أسبابها المباشرة لها فإنه صح أن يقال أن فلاناً هو القـــاتل لـــلطفل والمحرق له. باعتبار أنه كان سبباً مباشراً فى ذلك، ومن هنا صحت لنا مســـاءلة المجـــرم المذنب. وجاز أن يعاقب الله القاتل والعاصى فى الآخرة. وصح كون الإنسان فاعلاً على سبيل الحقيقة لأنه لما اقترف السبب ترتب على ذلك وجود المسبب ضـــرورة لأن العلاقة هنا ضرورية كارتباط المعلول بعلته فكان هو الفاعل ومع وجود هذه العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب فإن الله قادر على إبطالها ولكن ليس ذلك فى الأحـــوال العاديـــة أو فى القوانـــين الكونية التى من شأنها الثبات والدوام والتلازم بين

(١) شرح الأصول الخمسة : ٣٣٢.
(٢) شرح الأصول : ٣٣٣.

الأســباب والمســببات ضرورى الوجود حتى يكون هناك نوع من الاستقرار والأمان بالنســبة للمســتقبل. فــإذا أخذ العبد فى السبب أنه يطمئن إلى الحصول على المسبب وتحصيل النتائج. من هنا كان اقتراف السبب موجباً لسريان حكم الفعل على العبد خيراً كان أو شراً. فيقال هو القاتل والمغرق والمحرق ويجب أن يحاسب على اقتراف الأسباب باعتبارها موجبة للنتائج ولا مجال هنا للاحتجاج بالخوارق أو المعجزات لأن ذلك ليس قانونــاً كونيــاً بل يحدث ذلك فى موقف معين ولظروف خاصة به فلا عبرة بذلك فى الأمور العامة التى تتعلق بأحوال الناس ومصالحهم.

وهـــذه الأمـــور الأربعة يجب أن نتفهم موقف المعتزلة فى ضوئها لأنها مقدمات ضرورية للوقوف على حقيقة مذهبهم، فلا نخرج باللفظ عن معناه الذى اصطلحوا عليه حتى يكون حكمنا عليهم صادقاً فى التعبير عن حقيقة مذهبهم. والذى أريد أن أخرج به من ذلك أن المعتزلة إذا قالوا أن الإنسان خالق أفعاله فلا يعنون بالخلق هنا معنى الإبداع مــن الدم، لأن ذلك لله وحده، وهم قد فصلوا بين خلق الجوهر فجعلوه لله وبين خلق العــرض فجعـــلوه من مقدور الإنسان. وإذا قالوا إن الإنسان قاد على أفعاله فلا يعنون بذلك أن قدرة الإنسان تزاحم قدرة الله فى الفعل، بل أن لكل قدرة مقدورها المناسب لها فى الكمال أو النقص وإذا قالوا إن الإنسان قادر على أفعاله فلا يعنى بذلك أنه شريك لله فى مـــلكه فالمعتزلة يعترفون بأن الله مالك أفعالنا من حيث يقدر على أبطالها ومنعنا منها "... ولذلك قلنا أن كل ما نملكه فهو المملك لنا"[1]، والله قد وهب الإنسان قدرة واستطاعة صالحة لفعل الشىء وضده، وحريته تكمن فى اختياره المطلق للفعل أو لضده مما يدخل فى حدود قدرته والله تعالى لا يحاسبه إلا على ما هو مقدور له فقط أما ما هو خـــارج عـــن حدود قدرته فهو فوق الطاقة ولا حساب ولا تكليف للمرء بذلك. هذه أمور تعتبر محل إجماع بين المعتزلة يجب توضيحها فى موقفهم من قضية أفعال العباد حتى لا ننخدع بحملة الأشاعرة ضدهم فنقع فى الخطأ فى فهم مذهبهم.

(١) المغنى : ٢٩/١١.

وإذا كان المعتزلة يفرقون بين الفعل الاضطرارى والاختيارى حين يجعلون الفعل الاختيارى مناطاً المسئولية ومجال الحرية والاختيار فإنهم يفرقون فى الفعل الاختيارى نفسه بـــين نوعـــين من الأفعال.. هما أفعال الجوارح وأفعال القلوب، فأفعال القلوب لا قدوة للعـــبد على الاختيار فيها لأنه لا يعلم كيفيتها ولذلك لا تنسب للفاعل ولا يجرى عليها حكم تكليفى كالأمر أو النهى لأنها من الله وليست من العبد لأن شرط نسبة الفعل إلى العبد أن يعلم كيفية أحداث الفعل وهذا لا يتوفر فى أعمال القلوب.

أمـــا أفعال الجوارح فقد فرقوا فيها بين الأفعال المباشرة والأفعال المتولدة وأجمعوا عـــلى أن الأفعال المباشرة فعل للإنسان وحادثة من جهته وهو مسئول عنها، ولم يهمل المعـــتزلة أثر الدواعى الخارجية فى التأثير على الإنسان والظروف الخارجية التى قد يبلغ أثـــرها حد الإلجاء أو الاضطرار إلى الفعل لكن أثر هذه الدواعى والظروف الخارجية لم يعف الإنسان من مسئوليته عن أفعاله لأنها واقعة بقدرته ومسببه عنها ومتعلقة باختياره هـــو، وليســـت قوة الداعى تبلغ حد الإلجاء بحال ما بدليل أن قوة الدواعى ليست هى الموجدة للفعل أو المؤثرة فيه(1).

أدلة المعتزلة على صحة مذهبهم:

يقـــدم المعتزلة أدلة كثيرة ومتنوعة على صحة مذهبهم فى أن الإنسان قادر على خلق أفعاله وأنه حر فى اختيارها. وموقف المعتزلة تجاه إثبات صحة مذهبهم ذو شقين: الشق الأول يتمثل فى البرهنة على صحة المذهب عقلاً وشرعاً. أما الشق الثانى فيتمثل فى نـــنقض مذهب خصومهم من الأشاعرة والجهمية الذين يرون أن أفعال العباد ليست من خلقهم بل هم مضطرون إليها أو كاسبون لها.

وتتـــنوع الـــبراهين التى يقدمها المعتزلة على صحة مذهبهم حسب تنوع المصدر الـــذى يصدرون عنه ويعتبرونه مؤثراً فى صحة مذهبهم غير إنها تنحصر جميعاً فى نوعين من الأدلة العقلية والأدلة النقلية. أما الأدلة العقلية فيمكن إجمالها على النحو التالى:

(1) انظر المغنى : ٨/١١١.

١- دليل أخلاقى :

يـــلجأ المعتزلة إلى المسئولية الأخلاقية لكى يبرهنوا بها على حرية الإنسان فى فعله وقدرته عليه، فإن العقلاء يجمعون على أن الأعمى والأقطع لا يقدران على حمل السلاح مجـــاهدة عن الوطن وأنهما لا يستحقان بذلك ذما ولا لوما من المجتمع، أما القادر على حمل السلاح ولا يجاهد فإنه يستحق الذم واللوم من جميع العقلاء، وكذلك المضطر إلى فعـــل القبيح أو ترك الواجب فإن المكره على فعل القبيح لا يستحق الذم بينما من يفعل القبيح مختاراً فإنه يستحق الذم، وليس ذلك الا لوجوب التفرقة بين حال المضطر والعاجز وحـــال المختار والقادر. فإن المسئولية الأخلاقية كامنة فى حال القادر المختار ومنفية فى حال العاجز المضطر، ولهذا فنحن نحمد المحسن ونذم المسىء على الفعل الاختيارى فقط ولا يحسن منا أن نذم من خلق دميم الوجه قصير القامة أعمى، ولا نمدح من خلق حسن الهيئة طويل القامة لأن المعنى الأخلاقى لا مدخل له فى الأفعال الاضطرارية وهذه التفرقة توضح لنا أن الإنسان حر فى فعله قادر عليه ولو لم يكن كذلك لما حسن منا ذم المسىء ولا مدح المحسن[(١)].

٢- دليل وجدانى شعورى :

يعـــتمد هذا الدليل على ذلك الوجدان الداخلى الذى يشعر به كل إنسان حين يـــريد أن يفعل شيئاً ما، فإنه يحس أن أفعاله تقع حسب قصده ودواعيه وتنتفى حسب كراهـــته للفعل ووجود الصارف عنه، فلولا وجود الداعية إلى الفعل بأن يقع على وجه دون وجه وفى وقت دون وقت وفى مكان دون مكان لما فعل شيئاً فمتى اشتد جوع المرء أسرع إلى تناول الطعام ما دام ذلك ممكناً له، ومتى اعتقد أن فى الطعام سما فإنه يمتنع عن تناوله. وهكذا فى جميع الأفعال، فمتى وجد الداعى وامتنع الصارف ترجح جانب وجود الفعـــل فيوجد حسب قصدنا وداعيتنا إليه فإذا وجد الداعى إلى القيام حدث القيام ولا يختـــلف الحـــال فى ذلـــك الفعل عن بقية الأفعال، فإنك قد تفضل الذهاب إلى عملك

(١) انظر : المختصر فى أصول الدين: ١/٢٠٨ رسائل أصول، شرح الأصول ٣٣٢، المغنى ٨/١٩٣، نهاية العقول للرازى ٢/١٣٨.

مترجلاً فى وقت ما بينما تفضل الذهاب راكباً فى وقت آخر. وقد تفضل عدم الذهاب فى وقت ثالث، والفعل يقع حسب دواعيك أنت فى كل الحالات وليست حسب دواعى إنسان آخر. وهذه أمارة كون الفعل موقوفاً علينا وعلى دواعينا فيقع بحسبها. وهذا يعنى أن العبد خالق فعله وأن الفعل واقع من جهته وبحسب قصده وعلمه وقدرته وهذا كله يؤكد حرية الإنسان فى فعله وإنه يقع عند اختياره له ويمتنع عند كراهته له. وهذا ينفى الجبر عنه[1]، وهذه الطريقة يعرفها المعتزلة بأنها طريقة الاستمرار بمعنى استمرار حدوث الفعل مادام الداعى إليه موجوداً والعائق عنه ممتنعاً.

٣- دليل واقعى :

يقوم هذا الدليل فى بجمله على أن الواقع الخارجى من صنع الإنسان وفعله وهو فى الوقت نفسه يؤكد لنا أن الإنسان نفسه هو صانع واقعة ومسئول عنه فأنت إذا أردت أن تكتب وكنت جاهلاً بالكتابة فإنها لا تقع منك ولو أراد أحد البناء فإن الذى يقع منه هو البناء وليس الكتابة مثلاً ولو أراد إنسان ما حمل الجبال لم يقع ذلك منه ولاستهجن العقلاء منه ذلك لأن ذلك خارج عن حدود قدرته، كما أن الأفعال التى يأتيها تحتاج فى إيجادها إلى آلات وقدر وتوفر الشروط وارتفاع الموانع.

فإذا أراد الرمى مثلاً فلابد من قوس وآلة يكون بينه وبين المرمى حاجز وأن يكون عالماً وقوياً على إيصال القوس ليبلغ المرمى بشدة فيؤثر فيه. هذه كلها أمور معتبرة فى تحصيل الفعل وإيجاده فى الخارج، ولو كان الله هو خالق أفعال العباد لما كان هناك حاجة إلى هذه الشروط لأنه قادر لذاته أما الإنسان فيحتاج فى تحصيل مقدوره إلى هذه الأمور لأنه قادر بقدرة، وفرق كبير بين النوعين.

ثم أن الواحد منا قد يطلب من آخر فعلاً ما ويستحثه على القيام به وليس ذلك إلا لعلمه بأن ما يطلبه مقدور لهذا الشخص ويعلم أنه هو الذى يحدثه إذا أراد وقد يمتنع عنه إذا كره. لذلك فإنه يتلطف فى الطلب منه ولولا وجود العلم الضرورى لدينا بأن

(١) شرح الأصول : ٣٣٧-٣٤٠/ المختصر فى أصول الدين ٢٠٨/١ رسائل العدل نهاية العقول ١٣٨/٢.

العـــبد حر فى فعله وأنه محدثه باختياره لما صح من أحدنا أن يطلب من غيره شيئاً أصلاً ولفسد بذلك جانب كبير من حياتنا الاجتماعية[1].

٤- دليل اجتماعى :

لو صح أن الإنسان جبر فى فعله وإنه لا خيار له فيما يأتيه من أفعال أنها كلها من خلق الله لما صح لنا أن نعاقب مجرماً على إجرامه ولبطل مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، لأنه كيف يؤمر بالمعروف من لا يستطيع فعله أو ينتهى عن المنكر من لا يستطيع الانفكـــاك عنه مع أن صلاح المجتمعات الإنسانية قائم على مبدأ الأمر والنهى والترغيب والترهيب.

ثم كيف نطالب المرء بحمل السلاح ذوداً عن وطنه وإعلاء لشأن دينه إذا هو قد احتج بأنه لا يستطيع فعل ما يؤمر به وكيف نقيم الحجة على المجرم والمذنب والكافر إذا هـــم قد احتجوا علينا بأن فعلهم مخلوق فيهم وليس خلقاً لهم، فإن من حقهم أن يقولوا لــنا: لمـــاذا تجاهدونـــنا ؟ فإن كان جهادكم لنا على ما لا يريده الله تعالى منا ولا يحبه فالجهاد لكم أولى وأوجب، وأن كان الجهاد لنا على ما خلق فينا وجعلنا بحيث لا يمكننا مفارقته والانفكاك عنه فذلك جهاد لا معنى له، ولو وجب هذا الجهاد والحال ما ذكرناه لكـــان إنما يجب لله [2]، ثم لماذا تشرع الحكومات قوانينها فى عقاب الخارجين عليها إذا صح لهم أن يحتجوا بأن أفعالهم مخلوقة فيهم وأنهم مجبرون عليها ولا خيار لهم فيها إذ لولا حرية الإنسان لما كان هناك معنى لمثل هذه الأمور.

٥- أدلة دينية :

أعـــنى بهذا النوع من الأدلة تلك التى تعتمد أساساً على الاستنباط العقلى القائم على الاعتقاد الدينى فى وجود الله، لأن المعتزلة يقيمون مذهبهم فى العدل والتوحيد على أســـس عقـــلية فهم قد استدلوا على وجود الله بناء على إثباتهم الفاعل فى الشاهد. ثم استدلوا على عدل الله وحكمته بأدلة عقلية واضحة لا ترقى إليها الشكوك، فليس المراد

(١) انظر المختصر فى أصول الدين ٢٠٨/١، نهاية العقول ١٣٨/٢.

(٢) شرح الأصول : ٣٣٦.

هـــنا الأدلة النقلية التى تعتمد على مجرد النص على أن الإنسان حر فى أفعاله أو أنه خالق فعله لأن الاستدلال بالسمع على مثل هذه القضايا غير جائز فى مذهب المعتزلة لأنه لابد أن يثــبت أولاً عدل الله وحكمته. وهذا أمر يتوقف على إثبات أن كل حادث لابد له محدث فى عالم الشهادة ليصبح لهم قياس الغائب على الشاهد فى ذلك. وهذا يتوقف على إثــبات أن الإنســـان فاعل لفعله فيكون إثبات عدل الله وحكمته متوقفاً على إثبات أن الإنســـان فـــاعل لفعله، ويكون الاستدلال بالسمع متوقفاً على إثبات العدل والحكمة، وهذا يؤدى إلى الدور الباطل.

والأدلـــة الدينية التى يلجأ إليها المعتزلة ترجع فى جملتها إلى أن الله حكيم لا يفعل العبث والقبح، عدل لا يظلم ، وأفعال العباد قد كثر فيها القبيح عن الحسن والظلم عن العـــدل، ولو كان الله هو خالق أفعال العباد وهى كذلك، فكيف يكون عدلاً حكيماً؟ وكيف نتزهه عن ذلك إذا كان فاعلا له.

إن الإيمـــان بالحكمة الإلهية يعنى أن الله لا يفعل العبث أو القبيح، وإذا ثبت ذلك وكان الله هو الخالق لفعل العبد وأن العبد مجبر فى فعله. فأى فائدة تكون فى بعثة الرسل وإنـــزال الكتب؟ وكيف يرسل الرسول إلى من لا يستطيع أن ينفذ أوامره ونواهيه؟ فإذا كـــان هو الخالق للكفر فى الكافر فما معنى أن يرسل إليه رسولاً يدعوه إلى الإيمان؟ وما معنى التكاليف لو صح أنه لا خيار للإنسان فى فعله؟ أليس فى هذا القول نفى للتكليف الشرعى؟ أليس فى ذلك تجويز للعبث على الله؟ ثم لماذا يتوعد الله العاصى المذنب إذا كان هو خالق معاصيه ولا خيار للعبد فى ذلك؟ ألا يتضمن هذا القول إبطالاً للوعد والوعيد والثواب والعقاب؟ ولو كان الله خالق فعل العبد لصح أن يقع جميع أفعاله لحكمة متقنة مرتـــبة عـــلى غاية من الاتساق، وإن لم يكن العبد ملماً بكيفيتها فيجوز أن تقع القراءة والكـــتابة من الرجل الأمى فى الأحوال العادية والظواهر الاجتماعية والشخصية تكذب ذلك، فإن فى أفعال العباد من الفوضى وعدم الاتساق ما يجل مقام الحكمة الإلهية عن أن ترتبط به. فما ترى فى خلقه تعالى من تفاوت[1].

(١) انظر المحيط: ٣٤٠-٣٤٨، المغنى ٨/١٨٥، ٢١٧، شرح الأصول ٣٣٦.

ثم أن الإيمان بالعدل الإلهى يقضى بأن يكون الإنسان حراً فى فعله ما دام أن الله سيحاسبه عليه ثواباً أو عقاباً، لأنه كيف يضع أن يخلق الله الكفر فى الكافر ثم يعاقبه عليه فى الآخرة، أنه لو صح ذلك لصح لنا أن نرضى بالكفر والمعصية ما دام الله خالقهما وكيف يجوز ذلك مع إجماع المسلمين على أن الواجب مجاهدة الكافر والعاصى وعدم الرضى بذلك.

ومن جهة أخرى كيف يتحقق العدل الإلهى إذا كان الله يتوعد العاصى والمذنب بالعذاب الأليم على شىء لم يفعله. أليس فى ذلك نسبة الظلم إلى الله تعالى؟ أليس ذلك تجويراً له؟ أن أحدا من الخلق لا يرضى لنفسه بأن يبشرها بفعل ما تنفر عنه الطباع لعلمه بقبح ذلك. فكيف تنسب أفعال العباد إلى الله تعالى وهى فى معظمها ظلم وجور وفسوق وكذب، ولو كان الله خالقها لوجب وصفه بذلك[1] والله تعالى منزه عن أن يوصف بقبيح الصفات.

أن القول بالعدل الإلهى يتناقض مع القول بأن الله خالق أفعال العباد أو أنه ألجأهم إليها ثم يحاسبهم عليها فى الآخرة. لذلك فإن المعتزلة كانوا أحرص الفرق الإسلامية تأكيداً على حرية الإنسان واختياره انطلاقاً من مفهومهم للعدل الإلهى.

وهكذا يقدم المعتزلة كثيراً من الأدلة التى تعتمد فى معظمها على الإحساس الشخصى بالفعل فإن أى متأمل لأفعاله وكيفية حصولها يستطيع أن يحكم بأن الفعل يقع حسب قصده ودواعيه وينتقض بحسبها أيضاً وأن فعله متعلق به هو وليس بغيره. ومن جانب آخر نجد أن حسن التكليف والأمر والنهى والثواب والعقاب والمدح والذم وغير ذلك من الأحكام المتعلقة بالأفعال لا يصح عقلاً إلا إذا كان العبد حراً فيما يفعل أو يترك ولو لم تثبت حرية الإنسان فى فعله لما حسنت التكاليف ولا الأوامر والنواهى ولما حسن تعلق الثواب والعقاب بها وهذا يتعلق بالعدل والحكمة الإلهية.

(١) انظر شرح الأصول: ٣٤٤-٣٤٥، المغنى ١٩٦/٨، ٢٤٩.

أمـــا الأدلة النقلية التي يستدل بها المعتزلة فيمكن أن تعد أدلة مكملة للاستئناس بيها ولبيان أن مذهب المعتزلة لا يناقض النص القرآني وهذه الآيات نوعان فمنها ما نشير إلى أن أفعال العباد واقعة من جهتهم ومنها ما يدل على أن الله لا يخلق أفعال العباد. ولا أريـــد أن استطرد هنا بذكر العديد من الآيات التي وردت في كتبهم لأن ذلك قد يطول بنا الحديث عنه مما يخرجنا من مقصودنا ويكفي الحديث عن ذلك على سبيل الإجمال..
فمن آيات النوع الأول التي تشير على أن أفعال العباد واقعة منهم:

(أ) كـــل ما ورد من الآيات في التكليف والأمر والنهي والزجر والمدح والذم والثواب والعقاب يدل على أن أفعال العباد منهم. ومن ذلك مثلاً "وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى" وقوله "كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم" وقوله "جزاء بما كانوا يعملون" و"وما لكم لا تؤمنون بالله"... الخ.

(ب) الآيات التي تنسب الأفعال إلى العباد مباشرة: أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى قـــد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون، وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة.. الخ.

(جـــــ) آيات تشير إلى أن الله جعل الأنبياء أئمة وقدوة لأممهم وجعلهم أئمة يعني حرية الفاعل واختياره لأن الله لو جعل المرء مضطراً إلى طاعته لم يكن لفعل الأنبياء أثر في قدرتهـــم مـــن ذلـــك أولـــئك الذين هدى الله فبهداهم أقتده، إني جاعلك للناس إماماً..الخ.

(د) آيات تميز بين فعل الله وفعل عباده مثل قوله تعالى: فتبارك الله أحسن الخالقين، ولم يصـــح أن يقـــال أحسن الآلهة لأنه لم يوجد إله سواه ولكن صح أحسن الخالقين، وأرحم الراحمين لوجود راحم وخالق غيره ولكن هذا اللفظ لا يستعمل عند إطلاقه إلا مضافاً إلى الله.

أما آيات النوع الثاني التي تدل على أن الله ليس بخالق أفعال عباده فمنها :

(أ) مــا تــرى فى خلق الرحمن من تفاوت "بمعنى إثبات الحكمة لله فى فعله وأفعال المخلوقين ليست كذلك لأشتمالها على القبيح والظلم والكذب لذلك لم يجز أن تكون من خلقه.

(ب) مــا خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلاً "وهذا ينفى أن يكون فى خلقه باطل كما يحصل فى تصرفاتنا . وهذا ينفى نسبتها إلى الله تعالى.

(جـ) الذى أحسن كل شيء خلقه: قال القاضى أن الحسن ضد القبيح والآية تدل على أن الله أحسن فى كل شيء خلقه ولما كان فى أفعال العباد ما لا حسن فيه فقد امتنع نسبتها إليه تعالى(1).

وهــناك آيات كثيرة ذكرها القاضى عبدالجبار للاستئناس بها على أن العبد خالق فعلــه لكننها فى مجموعها لا تخرج عن معنى إثبات العدل والحكمة لله وأن إثبات ذلك عقلاً ونقلاً يعنى أن العبد حر فى فعله.

ثم كان على المعتزلة بعد ذلك أن يوضحوا موقفهم من الآيات الواردة فى القرآن الكــريم والتى تنسب فعل العبد إلى الله تعالى والتى يحتج بها الجبرية على مذهبهم فهناك آيــات كثيرة قد يفهم منها معنى الجبر والاضطرار. وموقف المعتزلة إزاء هذا النوع من الآيات لم يخل أحياناً من تأويل الآية على غير معناها حتى لا تناقض الآية ما يذهبون ليه فمثلاً تقول الآية الكريمة "الله خالق كل شيء" ولفظ شيء هنا عام يتناول كل مسمياته ومــنها أفعال العباد. لكن المعتزلة خصصوا ذلك بخلق السموات والأرض والليل والنهار والشمس والقمر وما أشبه ذلك و لم يرد أنه خلق الكفر والظلم والكذب.

وكذلك قوله تعالى "والله خلقكم وما تعملون"، يتأوله المعتزلة على معنى أن الله أخــبر عــن إبراهيم أنه يقول لقومه "ستنحتون الخشب ثم تعبدونه والله خلقكم وخلق الخشــب الــذى ستنحتونه صنما" فسمى الصنم عملاً لهم وأن كان العمل هو ما حل بالصــنم من النحت والتشكيل وليس المعنى إن الله خلقكم وخلق عملكم الذى تعملونه

(1) انظر فى ذلك شرح الأصول الخمسة : ٣٥٤-٣٦٣ عند القاضى عبدالجبار ٣٤٦-٣٤٧.

مـــن الصـــنم. والحقيقة إنه ليس هناك ما يمنع هذه الآيات عن إطلاقها وعموماً. فإنه لا شـــك أن الله خـــالق كل شيء. وليس معنى ذلك نفى حرية العبد فى فعله لأن المعتزلة أنفســـهم يفـــرقون بين معنى الخلق مضافاً إلى الله وبينه مضافاً إلى العبد، فالله خالق كل شيء من العدم ومنها أفعال العباد. والعبد فاعل لفعله حقيقة ولا تناقض بين المعنيين(١).

وأما قوله تعالى : "وما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب مـــن قبل أن برأها" فليس المقصود بذلك أفعال العباد وإنما المراد بها ما يترل بالعباد من الشدائد والبلاء من قحط وغيره. ولذلك ذكر فيها الأرض وأنفسنا جميعاً ثم قال بعدها "لكيلا تأسوا على ما فاتكم" وهذا يعنى أن جميع ما يصيب العباد فهو معلوم له سبحانه وأن التحرز وأن كان واجباً فإنه يجب على العبد أيضاً ألا يتحسر على ما فات(٢).

أما الآيات التى تفيد أن الله يهدى المؤمن ويضل الكافر والظالم وهى كثيرة الورود فى القرآن الكريم. فإن المعتزلة يتأولون ذلك على معنى أنه حكم بالهداية للمؤمن بأن سماه مهـــتدياً وحكم بالضلالة على الكافر بأن سماه ضالاً، وكذلك قوله "ولا تجعل فى قلوبنا غلاً للذين أمنوا"، أى لا تحكم علينا بذلك (٣). ومن الواضح أن هذا التأويل لا يمثل حلاً مقـــبولاً للمشـــكلة بقدر ما هو هروب منها ولم يخل موقف المعتزلة فى هذه القضية من تعصب للمذهب أكثر من تعصبهم للبحث عن الحقيقة التى هى مطلب للجميع من هنا فقـــد ألـــزموا الأشـــاعرة كثيراً من الإلزامات التى لم يقولوا بها ولم يقصدوها وأن كان كلامهـــم يـــؤدى إليها إلا إنه يجب أن نعلم أن لازم المذهب ليس بمذهب ولقد صرح القاضـــى عبدالجبار فى كتابه المغنى بأن هدفه من إلزام الأشاعرة كثيراً من الأمور التى لم يقولوا بها ليس المقصد به بيان وجه الحق فى المشكلة بقدر ما يقصد من ذلك بيان جهل الخصـــم وخـــروجه عن الملة(٤). ويقول القاضى عبدالجبار: أعلم أن كثيراً مما يلزمون به المقصـــد منه الإبانة عن خروجهم من الإجماع وارتكابهم ما يقضى الدينن خلافه، لأن

(١) انظر المختصر فى أصول الدين ٢١٤/١-٢١٥ رسائل العدل، انقاذ البشرى.

(٢) المغنى : ٩٨٨-١٠٣٠.

(٣) المغنى : ٣١٦/٨.

(٤) المغنى : ٣١٢/٨.

الـــذى يلزمون دون ما يذهبون إليه ولو التزموا ذلك لكان أعظم من قولهم "والآن فقد عظم خطؤهم حتى بلغ حد الكفر" لأن الذى يصف الله بأنه خالق أفعال العباد يكون قد وصفه بالظلم والكذب من أفعال العباد، ومعلوم أن الأشاعرة لم يصفوا الله تعالى بالظلم أو الكذب وإنما هذا إلزام لهم من المعتزلة (١).

نقد موقف المعتزلة :

لابد لنا من كلمة نوضح بها حقيقة الموقف تجاه هذه القضية. فلقد هوجم المعتزلة مـــن كـــثير مـــن مفكرى الإسلام وشنعوا عليهم فى قولهم بحرية الإنسان واتهموا بأنهم خـــارجون عن الملة، وهذه الاتهامات كانت قاسماً مشتركاً بين معظم المفكرين الذين لم يأخذوا بمنهج المعتزلة الكلامى. فلقد هاجمهم ابن تيمية وابن القيم والطحاوى وابن حزم والأشاعرة وغيرهم.

ولـــلحقيقة إن موقف المعتزلة يحتاج إلى المزيد من الفهم والتأمل من الخصم حتى نكـــون أكثر إيضاحاً . ولعل المقدمات الأربعة التى بدأت بها الحديث عن موقف المعتزلة قـــد تلقى لنا ضوءاً نستطيع منه أن نتفهم مقصد المعتزلة من تأكيدهم على القول بحرية الإنسان وماذا كان مقصدهم من القول بالقدرة والاستطاعة. فلم يصرح واحد منهم بأن العـــبد شريك لله كما اتهمهم بذلك خصومهم و لم نقرأ عن أحدهم أنه حاول أن يضيق مـــن إطلاق القدرة الإلهية أو يحد من عموم المشيئة الإلهية وإذا كانوا قد أجازوا إطلاق الخلق أو الاختراع على الله وعلى الإنسان فإن خصمهم، لا يملك حجة تمنع من إطلاق ذلك على الإنسان بل أن الحجة فى ذلك مع المعتزلة لأنهم يفرقون فى الفعل الواحد بين ما هـــو لله وما هو للإنسان ويميزون بين معنى الخلق مضافاً إلى الله وبينه مضافاً إلى الإنسان وهم يؤكدون فى الوقت نفسه بأن اللفظ عند إطلاقه ينصرف بمعناه إلى الخالق ومقدرات العبد أو خلقه ليس إلا الأعراض فقط التى هى الحركات والسكنات المتمثلة فى أفعاله.

إن المعـــتزلة لم يقصدوا إطلاقاً من قولهم بحرية أن يحدوا من قدرة الله تعالى كما اتهمهـــم الأشاعرة وإنما قصدوا تثبيت معنى كمال العدل الإلهى وهم يعترفون على لسان

(١) المغنى : ٨/٢٠٨-٢١١.

القاضـــى عبدالجـــبار بأن الله مالك أفعال العباد من حيث أنه يقدر على إبطالها ومنعهم مـــنها[1]. لأن الله هو الذى وهب العبد القدرة والاستطاعة على الفعل. وهو الذى يخلق الدواعى ويمنع الصوارف من الفعل والذى يقصده المعتزلة من وراء ذلك هو تأكيد حرية المـــرء ليحســـن لنا أن نسائله عن نتائج أفعاله ونحاسبه على الإهمال فيها أن هو قصر أو تـــباطأ وإذا لم تـــتوفر للإنسان حريته فى فعله فلا تصح مساءلته ولا محاسبته عن نتائج أفعالـــه. فـــالهدف الأساسى عند المعتزلة هو المحافظة على المسئولية الخلقية والاجتماعية والدينية والسياسية فى ضوء من العدالة والحكمة الإلهية. ولا شك أن شرف المسئولية من أسمـــى المقاصد فى بناء المجتمع والمحافظة عليه. ومع تأكيدنا على نبل الهدف عند المعتزلة فإنـــه لابـــد أن نعترف بأنهم قد أخطأوا فى كثير من الوسائل التى ظنوا إنها مؤدية على هدفهم بالضرورة وهنا أمور لابد من بيانها.

أولاً : إن موقـــف المعـــتزلة من أفعال العباد يقوم على مفهومهم للعدل الإلهى وهم قد قاســـوا أفعال الله على أفعال خلقه فى الحسن والقبح، وهذا خطأ، فليس كل ما كان ظلماً من العبد يكون ظلماً من الله ولا ما كان قبيحاً من العبد يكون قبيحاً من الله، ولو كان الأمر كما ذهبوا للزم أن يقبح منه أمور قد فعلها على مذهب المعـــتزلة. فإن الواحد من العباد إذا أمر غيره بأمر وليست فيه فائدة وهو يعلم إنه لا يفعله ثم توعده بالعذاب كان ذلك عبثاً منه.. والمعتزلة يقولون ، إن الله خلق الكافـــر ليـــنفعه، وأمره بالإيمان مع علمه بأن يتضرر منه ولا ينتفع به، فلو صح قيـــاس فعله تعالى على أفعال عباده لصح منه ذلك. والمعلوم إنه لا يفعل العبث، وعـــلى أساس هذا الفهم لعدل الله تعالى قال المعتزلة بأن الإنسان يستطيع بقدرته منفرداً عن قدرة الله أن يأتى فعله وإن الله لا يمنع الكافر عوناً أمد به المؤمن ، وأن نعمته على المؤمن والكافر سواء. ولا يجوز عندهم أن يقع الفعل الواحد مقدوراً لقدرتـــين معاً هما قدرة العبد وقدرة الله تعالى[2] وهذا خطأ. فإن امتناع مقدور

(١) المغنى : ١١.
(٢) المغنى : ٨/١٠٩.

واحـــد لقادرين مختلفين يكون صحيحاً لو أن جهة التعلق كانت واحدة ويكون التعـــلق بـــالفعل بينهما على نحو من المزاحمة والممانعة. وهذا الدليل قد استعاره المعـــتزلة من دليلهم على التوحيد وهو دليل التمانع. وإذا صح الاستدلال بذلك عـــلى التوحيد فإنه لا يصح الأخذ به هنا، لأن هناك الهين وهنا إله ومعبود وعبد عابد. ولو صح هناك القول بالممانعة فلا يصح هنا لأن العبد لا يمانع الرب قدرته وفاعليته، وكان على المعتزلة أن يفرقوا فى ذلك بين جهة التعلق فى الفعل بالنسبة لله وبيـــنها بالنسبة للعبد، لأن جهة التعلق ليست واحدة وهو فاعل على الحقيقة ويقرون فى الوقت نفسه بأن الله خالق ذلك كله.

فـــالفعل يتعـــلق بقدرة الله من جهة الخلق من العدم ولا يصح أن يتعلق من هذه الجهـــة بقدرة العبد، كما يتعلق فى الوقت نفسه بقدرة العبد من جهة أحداثه وفعله ومن جهة أحكامه وصفاته، وهو من هذه الجهة لا يصح أن يتعلق بقدرة الله وما دامت جهة التعلق مختلفة فلا معنى إذن لتخصيص المعتزلة للآية "الله خالق كل شىء" بأهما لا تشمل أفعال العباد، وليس فى هذا ما يمس جوهر العدل الإلهى فى شىء.

ثانيـــاً : مـــن أدلة المعتزلة أن الله لو كان خالقاً لفعل العبد لصح أن يقع به ومنه الظلم والكـــذب والفسوق والله تعالى يتتره عن ذلك. وهذا أيضاً لا حجة فيه والموقف يحتاج إلى شىء من التأمل ، فلا شك أن الله متره عن الظلم والكذب والفسوق ولكن ليس معنى هذا إنه غير خالق لها. والله تعالى خلق الأكل والماء والمشى، ولا يوصف سبحانه بأنه آكل أو شارب أو ماش، وإنما يوصف بذلك من فعل الآكل والشرب والمشى وهو الإنسان. وهنا يجب أن نوضح أن مفعولات الله ومخلوقاته المنفصلة عنه والمباينة له والقائمة بغيره لا تجوز أن تجرى أحكامها عليه ولا يتصف هو بها، وذلك كالمرض والجوع والعطش وأفعال العباد. فإن الله خالق كل هذه الأشياء من العدم وهى مخلوقة له وقائمة بغيره فلا يجوز أن يتصف بها فلا يقال إنه تعالى آكل أو جائى أو شارب كما لا يقال إنه ظالم أو فاسق. لأن هذه الأمور يتصـــف بهـــا المحل الذى تقوم به وتعود أحكامها إليه وهو الإنسان ولا يجوز أن

يتصف بها من خلقها فى غيره ، أما فعله القائم به الذى هو مصدر فعل يفعل فعلاً كفعل الخلق والرزق والإحياء والإماتة فإنه يتصف به وتعود أحكامه إليه سبحانه فيقال هو الخالق الرازق المحيى المميت. فإذا قيل إن الله خالق أفعال العباد فليس معنى هذا إنه يجوز أن يتصف بها أو تعود أحكامها إليه. تعالى الله عن ذلك. بل تعود أحكامها إلى الإنسان الذى فعلها وقامت به وصارت فعلاً له. من هنا فإن جمهور أهل السنة يصرحون بأن الله خالق أفعال العباد حقيقة وأن العباد فاعلون لها حقيقة ولا منافاة بين الآمرين، وليس فى ذلك ما يقلل من جلال الله ولا صفاته ومن لم يفرق فى هذه المسألة بين فعل الله القائم به وبين مفعولاته المنفصلة عنه فإنه يلزمه أحد أمرين كلاهما محظور، فهو أما أن يوصف الله بأفعال عباده وفيها الظلم والكذب، وأما أن ينفى عنه ما أثبته لنفسه من خلقه لكل شىء، وكلا الأمرين على خطر عظيم [1]. أن الله تعالى لا يوصف بشىء من مخلوقاته بل صفاته قائمة بذاته وهذا مطرد على أصول أهل السنة أنهم يفرقون بين الخلق والمخلوق ، ويقولون أن خلق السموات والأرض غير السموات والأرض، وقد علم بصريح العقل أن الله إذا خلق صفة فى محل كانت صفة لذلك المحل وليس لله، فإذا خلق حركة فى جسم كان الجسم هو المتحرك وليس الله. وإذا خلق لوناً أو ريحاً أو مرضاً فإن الجسم القابل هو المتصف بهذه الأمور وليس الله فكذلك إذا خلق إرادة أو محبة أو بغضاً كان الإنسان هو المحب المريد المبغض وإذا خلق فعلاً للعبد كان العبد هو الفاعل فينسب الفعل إليه هو وليس إلى الله.

ثالثاً : أن العلاقة الموجودة بين قدرة الإنسان وفعله هى العلاقة الموجودة بين السبب والمسبب، حقيقة إنها علاقة ضرورية ولكنها فى الوقت نفسه ليست هذه القدرة مستقلة بالتأثير فى مسببها وإنما لابد أن ينضم إليها شروط أخرى يجب تحققها ويمتنع عنه العوائق المانعة من تأثيرها فى مسببها حتى تتم العلاقة ويتحقق وجود المسبب، ذلك أن كل مسبب ليس مستقلاً بالتأثير منفرداً لأن له شريكاً يعاونه

(١) انظر فى نقد موقف المعتزلة : منهاج السنة لابن تيمية ١٧/٢، ٢٦١-٢٧٠، ،القدر ١٢١-١٢٤.

ولـه أيضاً ضد يمانعه فإذا لم تتم معاونة الأسباب الأخرى المشاركة وتنتفى الأضداد والعوائق المانعة لم يحصل المسبب، فالمطر وحده لا ينبت النبات بل لابد أن تنضم إليه عوامل أخرى لا تقل فى تأثيرها عن المطر، فلابد من اعتدال الهواء، وكون التربة صالحة. فإذا نزل المطر وبذر النبات فى أرض جدباء وفى صخر فمن العبث أن ننتظر إنبات الزرع، لأن التأثير هنا منتف لانتفاء المحل القابل للأثر. والزرع لا ينمو ولا يؤتى ثماره إلا بتعهد صاحبه له وصرف الآفات المضرة عنه، والطعام لا يغذى الإنسان منفرداً بل لابد من قابلية الجسم لنوع الطعام وسلامة الأعضاء والقوى المنبثة فى الجوارح وكل ذلك لا يفيد شيئاً ما لم يكن الجسم قد صرفت عنه الآفات والعوائق، وأفعال العباد فى علاقتها بقدرة العبد من هذه النوع، فلا يتم تأثير القدرة فى مقدروها إلا بتوافر أسباب كثيرة هى فى ذاتها خارجة عن قدرة الإنسان لكنها فى الوقت نفسه معينة لها على تحصيل مطلوبها، وبالإضافة إلى ذلك فلابد من انتفاء الموانع عن التأثير وامتناع الضد المانع ،فلا يتم المطلوب إلا بوجود المقتضى، والارتفاع المانع، وكل سبب معين أو شرط مطلوب تحققه فى حدوث الفعل يعتبر جزءاً من المقتضى العام للفعل ويكون مؤثراً فى أحداث الفعل بقدر حاجة الفعل إلى تحصيله ومعاونته وليس فى الوجود سبب مقتض للفعل بذاته مستقل عن الأسباب المعاونة، وإذا كان بعض الباحثين يسمى الأسباب المساعدة شروطاً والبعض يسميها مقتضيات فإن هذا نزاع لفظى لا يلتفت إليه هنا لأن المقصود هنا هو بيان أن الفعل لا يحصل إلا بتوفر هذه العوامل المساعدة لسببه ولا مشاحة فى تسميتها سبباً أو شرطاً، وينبغى إلا يصرف نظرنا هذا الخلاف اللفظى عن دور هذه الأسباب فى التأثير فى الفعل وتوقف الفعل عليها. وحينئذ فلابد فى كل فعل من توفر ثلاثة أمور:

١- وجود المقتضى التام للفعل .

٢- توفر الأسباب المساعدة أو الشروط الخارجية.

٣- انتفاء المانع الغائق.

فإذا تحققت هذه الأمور فلابد من وجود الفعل أما أن يكون فى الوجود علة تامة تستلزم معلولها فهذا باطل. ولا فرق فى ذلك بين الأسباب الطبيعية وغيرها، إذا تم لنا ذلك فليس من الصواب فى شيء ما يقوله المعتزلة من أن قدرة العبد تؤثر فى مقدورها على سبيل الاستقلال، لأن علاقة القدرة بمقدورها كعلاقة الأسباب بمسبباتها فى ضرورة التلازم بينهما، فإذا كان السبب لابد له من مسبب فإن السبب ليس مستقلاً بالتأثير فى المسبب، ومما يوضح لنا هذه القضية أن أفعال الإنسان الظاهرة ليست إلا ترجماناً أميناً لما يدور بخاطره من عوامل وانفعالات وتفكير وإرادة، لأن كل إنسان لا يقوم بعمله من فراغ بل يسبقه نوع من العمل العقلى يتقرر به تنفيذ الفعل وكيفية أحداثه واختيار الظرف المناسب لذلك، وهذه العملية تتم تحت سيطرة الدواعى إلى الفعل أو الصوارف عنه التى يتم بناء عليها ترجيح الإرادة جانباً على جانب آخر، فهى عملية قلبية باطنة تؤثر بدورها فى أعمال الجوارح الظاهرة، ومعنى هذا أن أعمال الجوارح ليست مستقلة عن أعمال القلب والعقل معاً. والمعتزلة أنفسهم يصرحون بأن أعمال القلوب مما ليس للإنسان اختيار فيها، لأنه غير عالم بكيفيتها ففيها جانب لا يخضع لاختيار المرء بقدر ما يخضع للمشيئة الكونية العامة لله. وهنا لابد أن نقرر مطمئنين أن العبد ليس مستقلاً بالتأثير فى فعله بل لابد من اعتبار هذا الجانب الباطنى ودوره فى التأثير على الأعمال الظاهرة، وهذه الأعمال الباطنة من جملة المقتضى للفعل وتأثيرها فيه كتأثير القدرة نفسها فى مقدورها. فإدعاء المعتزلة أن القدرة مستقلة بالتأثير وحدها إدعاء باطل لأن القدرة هنا كالواسطة فى خلق الفعل والفعل لا يستغنى عنها فى أحداثه ولكنها ليست مستقلة بالأحداث بمفردها، هذا شأن جميع الأسباب والمسببات، فالله يخلق أعمال الجوارح بأعمال القلوب ويكون لأحد الفعلين تأثير فى الآخر بهذا الاعتبار، وتكون أفعال القلوب من جملة الأسباب المؤثرة فى أفعال الجوارح لأن القدرة المؤثرة فى الفعل عبارة عما يكون الفعل به، كالقصد والإرادة وسلامة الأعضاء والقوى المنبثة فى الجوارح وغير ذلك وكل واحد من هذه الأمور يؤثر فى الفعل بقدر توقف الفعل عليه، فإذا تخلف واحد منها كالقصد أو الإرادة توقف الفعل لتخلف سببه أو نقصه وبهذا التفصيل يثبت أن للإنسان أثراً فى فعله ولكنه ليس الأثر المستقل بالإيجاد بل هو واحد من مجموع الأسباب المؤثرة

بانضمامها إلى بعض، غاية ما هناك إنه السبب المباشر للفعل ولهذا أسند التأثير إليه هو دون بقية الأسباب، وبهذا صح أيضاً أن يضاف الفعل إلى العبد فى كثير من آيات القرآن الكـــريم مثل "يعملون يفعلون تتقون يؤمنون يتفكرون" ولكون هذا الأثر ليس مستقلاً بالتأثير فى إيجاد الفعل صح أن يضاف الفعل إلى الله، وأن تتوقف مشيئة العبد على مشيئة الله، فقـــال سبحانه: "وما تشاءون إلا أن يشاء الله".، "ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غـــداً إلا أن يشاء الله" ولهذا أيضاً تنتفى شبهة أن أفعال العباد ليست مقدورة لله، كما تنتفى شبهة الجبر ولا يؤثر ذلك فى موقف المعتزلة من قضية العدل الإلهى فى شىء.

(ب) موقف الأشاعرة من حرية الإنسان :

يختـــلف موقف الأشاعرة فى هذه القضية عن موقف المعتزلة تبعاً لاختلاف المبدأ الذى يصدر عنه كل منهما. رفض الأشاعرة مبدأ المعتزلة القائل بحرية الإنسان فى أفعاله وقدرته عليها ومع أن الأشاعرة يجمعون على مخالفة المعتزلة فى هذه القضية فإنهم لم يتفقوا فـــيما بينهم على رأى جامع بينهم فى علاقة قدرة الإنسان بفعله وأثرها فيه، فلقد ذهب أبـــو الحسن الأشعرى فى تحديد علاقة الإنسان بفعله على أن قدرة الإنسان لا أثر لها فى خـــلق الفعل أو إحداثه ولا فى صفة من صفات الفعل وإنما تتعلق بالفعل على وجه آخر يســـمى كســـباً فالفعل مخلوق لله مكسوب للعبد فى وقت واحد وإن الله تعالى يحاسب العبد فى الآخرة ليس لكونه خالقاً للفعل أو فاعلاً له وإنما لكونه محلاً للفعل وكاسباً له، والواحـــد منا إنما سمى فاعلاً بمعنى إنه مكتسب لفعله وليس بمعنى إنه خالق له أو مخترع، والشىء إذا وقع بقدرة محدثة يكون كسباً لمن وقع بقدرته ووصفاً له [١]. والفعل بجميع صفاته مخلوق بالقدرة القديمة ولا أثر للقدرة الحادثة فى شىء منه.

هـــذا هو رأى أبى الحسن الأشعرى كما جاء فى كتاب الإبانة والمقالات وكما نقله عنه اتباعه من بعده[٢].

---

(١) المقالات ٢/٢٠٥ ، الإبانة ٥٠-٥٤.

(٢) انظر الأربعين أى ٢٢٨.

وينبغى أن ننبه هنا سلفاً إلى أن الأشعرى لم يصرح فى كتبه بأن الإنسان مجبور فى فعلـــه أو مـــلجأ إلى فعل المعصية ولكنه صرح فى جميعها بأن الله يخلق فى العبد الإيمان والكفر، والطاعة والمعصية والخير والشر. وصرح فى الوقت نفسه بأن قدرة المرء لا أثر لها فى مقدرها ولا فى صفاته وإنما يكتسب العبد صفة فعله لمقارنة قدرته لحدوث ذلك الفعل وإيجـــاده ولا ينبغى أن نقف مع الأشعرى عند حدود الألفاظ أو ظواهرها بل يجب أن نبحث عن مضمونها ومحتواها وعن المعنى الذى يقصده الأشعرى من وراء ذلك.

لقـــد قصد الأشعرى من نفى تأثير القدرة الإنسانية فى مفعولها على تأكيد انفراد القـــدرة الإلهية بالتأثير وعدم مشاركة القدرة المحدثة لها فى شىء من ذلك، فهو لم يقصد أساساً أن الإنسان مجبر فى فعله أو أن الله حمله على المعصية قهراً بقدر ما كان يهدف إلى تـــأكيد انفـــراد القـــدرة الإلهية بالتأثير، ولكن هنا سؤال، يطرح نفسه علينا. إذا كان الأشـــعرى قد أكد أن قدرة الإنسان لا أثر لها فى مقدورها ولا فى شىء من صفاته وإنما تـــنفرد القدرة الإلهية بالتأثير فيه. أليس هذا القول هو الجبر المقنع؟ ثم ان الكسب الذى أثبته الأشعرى فى تحديد علاقة القدرة الحادثة بأفعالها لا يمكن تعقله لأنه قد نفى أى أثر للقدرة فى أحداث الفعل أو فى صفاته فما معنى الكسب إذن وما الفائدة منه إذا كان لا أثر له.

ثم عـــلام يكون الثواب والعقاب فى الآخرة إذا كان الإنسان مسلوب التأثير فى أفعالـــه، ثم كيف تصح التكاليف إذا كان المرء لا يستطيع أن يؤثر فى الفعل المكلف به إيجاداً أو تركاً؟

لقد تنبه أصحاب الأشعرى إلى ما فى هذا القول من مغالاة فى نفى حرية الإنسان فى فعلـــه وإلغـــاء أثر القدرة الإنسانية فى مقدورها، فحاولوا تفسير المذهب بما يتفق مع مـــنطق العقـــل والنقل معاً، وتعددت محاولتهم فى ذلك. واختلفت اتجاهتهم فى تعريف الكسب الذى أتى به الأشعرى وفى تحديد علاقة القدرة بمقدورها غير أن هذه المحاولات فى معظمهـــا لم تســـتطع أن تتخلص من التقليد للمذهب والتبعية له فجاءت محاولاتهم

مضطربة وانفرادية بحيث لا يستطيع الباحث أن يخرج بنظرة عامة وشاملة حول موقف الأشـــاعرة من حرية الإنسان وقدرته على فعله اللهم إلا اجماعهم على القول بالكسب مخالفة للمعتزلة مع اختلافهم فى تفسير هذا الكسب ومضمونه.

ولقـــد عرف الباقلانى الكسب بإنه : تصرف فى الفعل مع مقارنة قدرة العبد له وهذا التصرف يكسب الفعل صفة زائدة على مجرد وجوده وهذه الصفة الزائدة هى معنى كونـــه كسباً. فالفعل يكتسب بعض الصفات الخارجية التى تعود عليه بنظرة المجتمع له وهذه الصفات سواء كانت سيئة أو حميدة هى أثر اقتران القدرة الحادثة بالفعل، أى أن الكســـب على هذا المعنى يعتبر نظرة أخلاقية تعود إلى الفعل من تقييم المجتمع له فيكون الفعـــل خيراً أو شراً حسب نظرة المجتمع إليه، ومعلوم أن وصف الفعل بصفة خلقية لا تـــرجع إلى الفاعل فى شىء حسب موقف الأشاعرة، أو إلى الفعل نفسه، بل ترجع إلى الشـــرع وموقفه من الفعل أمراً ونهياً، وهنا لا نجد أثرا للإنسان الفاعل أيضاً فى وصف الفعل بل يرجع الأثر إلى شىء خارج عنه سواء كان المجتمع أو الشرع هو الذى يضفى على الفعل الصفة الخلقية ، وإذا كان الباقلانى قد قصد إلى إثبات أثر القدرة الإنسانية فى صفات الفعل فإن صفات الفعل عندهم ليست مكتسبة من الإنسان الفاعل ولا هى أثر لقدرته بل ترجع هذه الصفة إلى الشرع، فى موقفه العام من القضية كلها (أعنى الحسن والقـــبح) وإلا وقع فى التناقض لأنه إذا جعل وصف الفعل أثراً لقدرة الإنسان يكون قد نفـــى أثر الشرع فى وصف الفعل وإذا جعله أثراً لموقف الشرع من الفعل يكون قد نفى أثر القدرة عنه. واحد الموقفين لازم له بالضرورة على مذهبه.

ويقول الشهرستانى : إن الله تعالى أجرى سنته بأن خلق عقب القدرة الحادثة أو تحـــتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراد الإنسان وتجرد له وسمى هذا الفعل كسباً فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً وكسباً من العبد مجعولاً تحت قدرته(١). غير أن تحقق الفعـــل فى الخـــارج ليس أثراً للعبد ولا لقدرته بل يخلقه الله عند إرادة العبد له فى العادة وينـــبغى أن يـــتفطن إلى أن الإرادة التى أثبتها الشهرستانى ليس من خصائصها التأثير فى

(١) انظر الملل والنحل للشهرستانى : ١٣٢/١.

الفعـــل إيجاداً أو إعداما، وإنما هى تخصص وترجح جانب الفعل أو الترك أما التأثير فيه إيجاداً أو إعداماً فهو من خصائص القدرة وليس الإرادة.

وهـــذه التفسيرات فى مجموعها لم تجد لها قبولاً لدى مفكرى الإسلام فضربوا بها المـــثل فى الضـــعف والهنة وعدم الإقناع فقيل فى الشيء الضعيف إنه "أوهى من كسب الأشعرى" لأن هذه التفسيرات كلها لا تخرج عن نوعين من التفسير:

نوع يثبت لقدرة العبد أثراً فى فعله غير أنه يسمى هذا الأثر كسباً فالخلاف بينه وبين المعتزلة لفظى وهذا تعصب منه للمذهب كما سبق.

نـــوع يـــلغى أثر القدرة فى فعلها وهذا لم يقبله عاقل يميز بين الفعل الاختيارى والاضطرارى، ولو استقرأنا معنى الكسب فى اللغة والقرآن لم نجد فى واحد منها ما يؤيد ما يذهب إليه الأشاعرة من معان، قال الجوهرى فى الصحاح: الكسب الجمع وهو طلب الـــرزق يقال كسبت شيئاً واكتسبته وكسبت أهلى خيراً وكسبت الرجل مالا فكسبه وهذا مما جاء فى اللغة على فعلته وقد جاء الكسب فى القرآن على ثلاث أوجه :

الوجـــه الأول : عقد القلب والعزم على شيء ما، قال تعالى: "لا يؤاخذكم الله باللغو فى إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم".

الوجـــه الثانى : كسب المال من التجارة أو غيرها قال تعالى: "يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجننا لكم من الأرض".

الوجـــه الـــثالث : بمعنى السعى والعمل لطلب الرزق وتحصيله، قال تعالى: "لا يكـــلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت" وذكر به أن "تبلو نفس نفس بما كسبت" فهذا كله بمعنى العمل ولم يرد فى واحد منها أن الكسب بمعنى اقتران الفعل بالقدرة الحادثة أو وقوعه بها أو هو وصف زائد على وجود الفعل، فليس فى اللغة أو القـــرآن مـــا يؤيد تفسيرات الأشاعرة لمعنى الكسب. قد يقال ليس هناك ما يمنع من استعمال الألفاظ استعمالاً اصطلاحياً خاصاً، وهذا شيء مستعمل وجائز.

ولكن لا ينبغى أن نفسر آيات القرآن بالمعانى الاصطلاحية الخاصة ولا أن نحمل ألفاظ اللغة وهى عامة على المعانى الاصطلاحية ونفسرها بها.

تطور المذهب الأشعرى :

أ- موقف الجوينى :

ومهمـــا يكـــن من شىء فلقد تطور مذهب الأشعرى فى خلق الأفعال على يد أصـــحابه من بعده وخاصة المتأخرين منهم، فأبو المعالى الجوينى قد نظر إلى القضية كلها مـــن خلال نظرته إلى التكاليف الشرعية، فلا يصح عقلاً أن يكلف الله عبده بما لا يقدر على القيام به، ولا يجوز أن يأمره بفعل ما وهو مسلوب القدرة على التأثير فيه ولا يصح أيضـــاً أن يهب الله الإنسان قدرة غير مؤثرة فى أفعاله لأن نفى التأثير عن القدرة كنفى القـــدرة تماماً، كما لا يصح أن يكون تأثير القدرة فى أحوال الفعل أو صفاته فقط كما يقـــول الـــباقلانى لأن التأثير فى أحوال الفعل كلا تأثير. ثم أن الأحوال عند الباقلانى لا توصف بالوجود أو العدم.. فكيف يعقل التأثير فيها. مع ذلك لابد لنا من نسبة الفعل إلى فاعله والأمر هنا لا يخلو من أحد الاحتمالات الآتية :

الاحتمال الأول : أن تكون قدرة الله هى المؤثرة فى الفعل على سبيل الاستقلال ولا يكون هناك أثر لقدرة العبد أصلاً، وفى هذه الحالة تبطل التكاليف الشرعية لأن من شرط التكليف استطاعة العبد للقيام بما كلف به، ونفى تأثير قدرته فى مقدورها هو نفى لاستطاعته بالكلية وبذلك تبطل الشرائع.

الاحتمال الثانى : أن يقع الفعل بعضه بالقدرة الحادثة وبعضه بالقدرة القديمة وفى هذه الحالة يتحقق شركة العبد لربه فى الخلق.. وهذا ما حكم الشرع ببطلانه، وبالإضافة إلى ذلك فإن الفعل الواحد لا يتجزأ لأن لا بعض له حتى يقسم إليه.

الاحـــتمال الثالث : أن يقع الفعل بتأثير القدرة المحدثة على سبيل الاستقلال وفى هـــذه الحالة يكون العبد مستبداً بالخلق والاختراع مع أن الشريعة قضت إنه لا خالق إلا الله فبطـــلت الأقسام الثلاثة فلا يصح نسبة الفعل إلى الله مطلقاً ولا إلى وإلى العبد على سبيل الشركة ولا ينسب إلى العبد منفرداً منعاً لاستبداده بالخلق والاختراع، وينبغى أن

نـــنظر إلى الفعـــل من جهتين مختلفتين فالفعل واقع بقدرة العبد لا شك فى ذلك غير أن السؤال هو: من خلق هذه القدرة؟ إنها ليست من خلق الإنسان لأنه غير عالم بتفاصيلها فهـــى ليست من صنعه والله هو الذى خلق هذه القدرة ووهبها للإنسان ليفعل بها، وإذا كـــان الله هو خالق القدرة وبها يقع فعل الإنسان فيجب أن يضاف الفعل إلى الله خلقاً وإيجـــاداً واختراعاً والله قد ملك العبد إرادة واختياراً ويصرف بها هذه القدرة، فإذا وقع بالقدرة شيء فيجب أن يضاف ذلك إلى من خلقها وليس إلى من يتصف بها لأن القدرة الـــتى وقع بها الفعل بمثابة الأداة التى يفعل بها الإنسان، والله تعالى خلقها على قدر معين وهيأ للعبد أسباب العمل بها ومنع عنه العلم، بتفاصيلها وأراد من العبد أن يفعل فأحدث فيه الدواعى المستحدثة وخلق فيه إرادة الفعل وعلم أن الفعل سيقع على قدر معين فوقع الفعل على القدر الذى علمه وبالقدرة التى أحدثها فى العبد وللعباد اختيارهم واتصافهم بالاقـــتدار. ولما كانت القدرة خلق الله تعالى وبها يقع الفعل فيجب أن يضاف مقدورها إلى الله مشـــيئة وعـــلماً وقضاء وخلقاً حيث أنه نتيجة ما انفرد الله بخلقه وهو القدرة، ويضاف إلى العبد على جهة غير جهة الخلق والاختراع وهى جهة الكسب فالعبد فاعل مختار مطالب بالشرائع، والأمر فى ذلك كما يقول الجوينى: كالعبد الذى يأذن له صاحبه فى بيـــع شـــىء معين فإذا باعه العبد بدون إذن سيده بطل التصرف، وإذا باعه بعد إذنه صـــح تصـــرفه منه ، والبيع فى الحقيقة ينسب إلى السيد وليس إلى العبد لأنه لو لم يأذن السيد لما صح البيع فالعبد يؤمر بالتصرف ويوبخ ويعاقب على عدم التصرف[1].

ويرى الجوينى أن من ينفى أثر القدرة الحادثة فى فعلها يكون مكذباً للرسل قاطعاً للشـــرائع بالكلية لأنه قد تقرر عند أصحاب العقول أن الله تعالى أمر ونهى ومكن من الفعل والترك ثم توعد بالثواب والعقاب فى الآخرة، وتبين النصوص القاطعة أنه أقدرهم عـــلى الوفاء بما طالبهم به ومكنهم من التوصل إلى امتثال الأمر والانكفاف عن مواقع الزجـــر، ومن نظر فى كليات الشرائع وما فيها من الاستحثاث على المكرمات والزواجر عـــن الفواحـــش والموبقات ، وما يتعلق بها من الحدود والعقوبات ثم تلفت إلى الوعد والوعيـــد وما يجب عقده من تصديق الرسل.. ثم استراب فى أن أفعال العباد واقعة على

(١) انظر العقيدة النظامية ٣٠-٣٦.

حسب إيثارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب فى عقله أو مستمر على التقليد مصمم على جهله، ففى المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد فى فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون (1).

ولقد رفض الجوينى بعض أدلة الأشاعرة على أن الله خالق أفعال العباد، كالاستدلال بالآية "لا يسأل عما يفعل" "يفعل ما يشاء.. خالق كل شىء" لأن الاستدلال بمثل هذه الآيات على سلب قدرة الإنسان أن هى إلا كلمة حق يراد بها باطل، كما صرح الجوينى حقيقة أن الله يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل لكن إثبات هذه الحقائق لا ينفى قدرة الإنسان على فعله كما أن الرب تعالى يتقدس عن الخلف والكذب.

ومع أن الجوينى ينسب الفعل إلى قدرة العبد على سبيل الحقيقة فإنه لا يقول بأن العبد خالق أفعاله لأن هذا الإطلاق يشعر باستقلال العبد فى إيجاد الفعل من العدم، والإنسان كما يحس من نفسه شيئاً من الاستقلال فإنه فى نفس الوقت يحس بشىء من عدم الاستقلال، فالفعل يستند وجوداً إلى القدرة، والقدرة تستند إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة. وهكذا بقية الأسباب حتى تنتهى إلى مسبب الأسباب المستغنى بذاته على الإطلاق، وهكذا فإن قدرة العبد سبب فى فعله لكنها غير مستقلة بالتأثير لأن كل سبب مستغن من وجه ومفتقر من وجه آخر، والقول بنفى أثرها يبطل الحسيات والمعقوليات معاً، كما أن القول باستقلالها وانفرادها يلغى أثر السبب البعيد فيها وهو خالق القدرة المحدثة والقول الحق هو التوسط بأن ينسب الفعل إلى القدرة القديمة من جهة الخلق والقدرة الحديثة على جهة الكسب.

والجوينى يقترب فى موقفه هذا من رأى المعتزلة. فهو يثبت للإنسان قدرة مؤثرة فى أفعاله لكى تصح قضية التكاليف الشرعية وهذا ما حرص عليه المعتزلة وخاصة القاضى عبدالجبار، ولكن يبقى الخلاف بينهما فى اللفظ دون المعنى والمضمون، لأن كلا

(1) النظامية ٣٠-٣٦.

الطـــرفين يؤكد أثر قدرة الإنسان فى فعله، وتسمية هذا الأثر خلقاً أو كسباً ليس بذى شأن لأن كلا منهما يستعمل اللفظ فى غير ما يستعمله الآخر [1].

وهـــذا الموقف جعل بعض متأخرى الأشاعرة يتهم الجوينى بالخروج على المذهب والردة عنه إلى مذهب المعتزلة القائلين بحرية الإنسان [2]، وهذا لا يغض من قيمة النظرة الصـــحيحة التى أخذ بها الجوينى فى موقفه ولأن هذا أقرب إلى الحق من رأى الأشعرى والباقلانى على سواء.

الغزالى :

ثم انتقـــلت فكرة الجوينى إلى تلميذه أبى حامد الغزالى فأخذ بها وأثبت للإنسان قـــدرة عـــلى ســـبيل الجملة لكنها قدرة ناقصة لأنها لا تتناول إلا بعض الممكنات دون بعض[3]. والذى يقرأ تراث الغزالى يجد أنه نظر إلى القضية من مستويين متمايزين تماماً.

إن المستوى الأول وأعنى به نظرته التقليدية التى أخذ فيها بمذهب الأشاعرة والتى يحرصـــون فيها على رفض مذهب المعتزلة وتفنيد أدلتهم التى قدموها للبرهنة على حرية الإنســـان سواء كانت هذه البراهين عقلية أم سمعية وفى هذا المستوى نجد الغزالى أشعرياً ومتأثراً بأستاذه الجوينى فهو يثبت للإنسان قدرة ويثبت لها تأثيرها فى مقدورها لكن هذا الـــتأثير ليس هو الخلق أو الاختراع وإنما هو الكسب الذى قال به أبو الحسن الأشعرى وهو وقوع الفعل بالقدرة المحدثة.

وفى هذه النظرة التقليدية يعنى الغزالى كغيره من الأشاعرة بإيراد الحجج التى احتج بها أبو الحسن الأشعرى والباقلانى والجوينى ليؤكد أن الله خالق أفعال العباد تصديقاً لقوله تعالى خالق كل شىء، وأن قدرته تامة لا نقص فيها، وفى نفس الوقت فإن فعل الإنسان يتعـــلق بقدرته لكن ليس على سبيل الاستقلال لأنه غير عالم بتفاصيل كسبه وانفراد الله

(١) انظر الجوينى : الإرشاد ١٨٩-٢٠٩ط الخانجى سنة ١٩٥٠، اللمع: ١٠٦-١٠٧ تحقيق د. فوقية حسين ط الدار القومية للطباعة والتأليف والترجمة والنشر.

(٢) انظر حاشية السيالكوتى على شرح الدوانى للعضضية ص٨٥.

(٣) انظر مثلاً : المقصد الأسنى ٨٥.

بخلق فعل الإنسان لا يخرجه عن كونه مقدوراً للعبد أيضاً لكن على جهة غير جهة الخلق وهـي جهـة الاكتساب لأن الله خالق القدرة والمقدور جميعاً والقدرة التي وقع بها فعل العبد خلق للرب ووصف للعبد وليست كسباً، والفعل الواقع منها خلق للرب ووصف للعبد وكسب له، ويسمى الفعل باعتبار تلك النسبة كسباً ولا يرى الغزالى فى ذلك نوعاً مـن الجـبر لأن الإنسان يدرك بعقله التفرقة بين الحركة الاختيارية وبين حركة الرعشة الاضـطرارية، وإذا بطـل كـون الإنسان مجبوراً وبطل كونه مستقلاً بفعله لم يبق إلا الاقتصاد فى الاعتقاد فيقال: الفعل واقع بقدرة الله خلقاً وإيجاداً وواقع بقدرة العبد على وجـه آخـر من التعلق يعبر عنه بالكسب وليس من ضرورة تعلق القدرة بمقدورها أن يكون على جهة الاختراع فقط [1].

وتعلق فعل العبد بقدرته على جهة الكسب يثبت له الاختيار فى فعله ولا ينفى أن الكـل بخلق الله لأن الاختيار نفسه من خلق الله تعالى، وفى هذا المستوى التقليدى يهتم الغـزالى بتفنيد أدلة المعتزلة التى يحتجون بها على مذهبهم فى حرية الإنسان وليس الغزالى بدعاً فى ذلك فإن هذا شأن جميع الأشاعرة فلقد تناولوا المشكلة من خلال معالجة المعتزلة لهـا وتتبعوا أدلتهم بإيراد الاعتراضات التى يمكن أن يحتجوا بها ومقصدهم من ذلك هو إبطال مذهب المعتزلة، فلقد كان حرصهم على إبطال مذهب الخصم أكثر من حرصهم عـلى بيـان وجه الحق فى القضية. ومنهجهم فى تناول هذه المشكلة منهج جدلى. فهم يتـناولونها بقولهـم: أن قـال الخصم كذا قلنا كذا، وإن قيل كذا قلنا كذا، ويمكن أن يعترض عليهم بكذا، ويتضح من هذه الطريقة إنما لا تعنى ببحث القضية وصولاً إلى الحق فيهـا بقـدر مـا تعنى بإبطال رأى الخصوم. والحقيقة أن هذا المنهج لم يكن وقفا على الأشاعرة وحدهم وإنما كان قاسماً مشتركاً بينهم وبين المعتزلة.

المستوى الثانى : وأعنى به تلك النظرة الصوفية التى تناول بها الغزالى قضية الحرية الإنسانية. فالغزالى شأن جميع الصوفية نظر إلى الإنسان على أنه أداة مسخرة لتنفيذ أوامر القضـاء الأزلى ومقدراته وفى هذا المستوى نجد الغزالى يرجع أفعال الإنسان إلى سببها

(١) انظر الاقتصاد فى الاعتقاد ١/١٩٣ من الأحياء.

الـــبعيد محرك الأسباب جميعها وهو الله تعالى. فإرادة الإنسان تخضع فى حركتها لمجموعة من الدواعى والخواطر التى تحركها نحو فعل معين وهذه الخواطر من خلق الله وليست من خلق الإنسان، واختيار الإنسان لفعل ما يخضع فى حركته لقوة هذه الدواعى أو ضعفها نحـــو هذا الفعل أو نحو ضده، فالله تعالى إذا خلق اليد سليمة وخلق الطعام اللذيذ وخلق الشـــهوة للطعام فى المعدة وخلق العلم فى القلب بأن هذا الطعام يسكن الشهوة وإنه لا مـــانع مـــن تناوله فعند اجتماع هذه الأسباب تنجزم الإرادة الباعثة على تناول الطعام، فانجـــزام الإرادة بعد تردد الخواطر المتعارضة وبعد وقوع الشهوة للطعام يسمى اختياراً ولابد من حصوله عند تمام أسبابه، وإذا انجزمت الإرادة بخلق الله تعالى إياها تحركت اليد الصـــحيحة إلى الطعام لا محالة فتكون حركة اليد بخلق الله تعالى للقدرة وانجزام الإرادة. ويتضـــح مـــن هذا التسلسل فى خلق الأسباب أن الغزالى يحرص على تأكيد أن عملية الاختيار ذاتها ليست من صنع الإنسان بل هى تنمية طبيعية لمجموعة من الأسباب المتقدمة عـــليها وكلها من خلق الله وليست من خلق الإنسان، والعبد محل ومجرى لهذه الأسباب كمـــا صرح الغزالى بذلك ".. فمعنى كون العبد مجبوراً أن جميع ذلك حاصل فيه من غـــيره لا مـــنه، ومعـــنى كونه مختاراً إنه محل إرادة حدثت فيه جبراً فإذا هو مجبور فى اختياره"(١).

وتـــرتيب هذه الأسباب فى قلب الإنسان يكون حسب ترتيبها فى قضاء الله فهو ثـــابت لا يـــتغير ولا يتبدل، وظهورها بالتفصيل فى فعل العبد يكون أيضاً بقدر معلوم، وعـــبر عـــنه القرآن بقوله "أنا كل شيء خلقناه بقدر" وعن القضاء الكلى العبارة بقوله "وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر".

وأمـــا العباد فإنهم مسخرون تحت مجارى القضاء والقدر، ومن جملة القدر خلق الحـــركة فى يـــد الكـــاتب بعد خلق صفة القدرة فيها، وإذا ظهرت آثار هذه الأسباب وحصلت مسبباتها فى فعل الإنسان فيظن المرء أن الفاعل هو الإنسان حقيقة فيقال فلان قتل فلاناً، وفلان رمى السهم فأصاب و... والحقيقة إن "ما رميت إذ رميت ولكن الله

(١) انظر مواضع متفرقة من الأحياء وخاصة ٢٥٠٣/١٣.

رمــى"، فــلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم، "قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم". وعندما تتحير العقول فى بحبوحة عالم الشهادة فمن قائل أنه جبر محض، ومن قائل إنه اختراع صرف، ومــن متوسط قائل إنه كسب ولو فتح الله لهم السماء فنظروا إلى عالم الغيب والملكوت لظهــر لجميعهــم أن كل واحد صادق من وجه وأن القصور شامل للجميع فلم يدرك واحد منهم كنه هذا الأمر و لم يحط بجوانبه، وتمام علمه ينال بإشراق من كوة نافذة التى عــالم الغيــب، ومن حرك سلسلة الأسباب والمسببات وعلم كيفيتها وكيفية تسلسلها ووجــه ارتباط سلسلتها بمسبب الأسباب انكشف له سر القدر، وعلم يقيناً أنه لا خالق إلا الله ولا مــبدع ســواه[1]. فليس للعبد أن يدفع المشيئة الحالة فى قلبه، ولا انصراف القدرة إلى مقدورها، ولا وجود الحركة بعد بعث المشيئة للقدرة فهو مضطر فى الجميع وأن كــان لظاهــره اختيار فهو فى عين الاختيار مجبور[2]. وفى هذا المستوى لا نلتقى بالغزالى الأشعرى المقلد وإنما نجد الغزالى الصوفى الذى يتحدث بلسان أصحاب الأحوال والكشف، وهو فى هذا المستوى قد رفض موقف الأشاعرة القائلين بالكسب ورأى أنهم وأن أصابوا من وجه فإن القصور شامل لجميعهم.

والقضاء الذى يتحدث عنه الغزالى فيجعل المرء مسخراً لتنفيذ أوامره هو القضاء الكــونى الشامل لكل ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، فهو قضاء عام متعلق بالخطة العامة لصلاح الكون ومنه الإنسان، وكان ينبغى على الغزالى أن ينظر إلى القضية خلال نظــرته للقضاء التكليفى الشرعى الذى جاءت به الرسل وأنزلت الكتب، لأن الإنسان ليــس مطالباً بتنفيذ القضاء الكونى ولا مكلفاً به لأنه من الغيوب التى استأثر الله بعلمها. أمــا القضاء الدينى فهو ما عليه مدار التكليف أمراً ونهياً، وثواباً وعقاباً، وعداً ووعيدا.. والإنســان مكلف بتنفيذ ما قضاه الله ديناً وشرعاً على ألسنة الأنبياء وسيحاسب على التقصــير أو الــتفريط فى أوامر هذا النوع من القضاء. أما القضاء الكونى فلا علاقة له بأفعال العباد وينبغى ألا ينظر إليه فى ذلك، لأنه لو صح ذلك لجاز لمن كفر أن يحتج على فعله بأن هذا هو قضاء الله له.

(١) الأحياء ٢٠٧٧/٨-٢٠٧٨.

(٢) الأحياء ٢٥٠١/١٣.

وإذا علمنا أن القضاء الديني هو الذى ينبغى أن تتعلق به أفعال العباد كان لنا أن ننظر إلى القضية كلها خلال نظرتنا للتكاليف الشرعية التى قضاها الله دينا، وما ينبغى أن يتوفر لذلك من قدرة مؤثرة واستطاعة وتمكين حتى يتحقق معنى التكليف والثواب والعقاب.

والمثال الذى احتج به الغزالى ليس مثالاً تكليفياً وإنما مثال كونى طبيعى إذ من الثابت إنه عند الإحساس بالجوع تتحرك الدواعى الباعثة على تناول الطعام فتحرك الإرادة جوارح الإنسان لتحصيل طعامه. والله لا يحاسب المرء على طعامه وشرابه وإنما يحاسبه على كون الطعام حلالاً أو حراماً، لأن حاجة الجسم إلى الطعام شيء طبيعى يتعلق بالأوامر الكونية والنواميس الطبيعية المنبثقة فى جسم الإنسان ، أما تناول الطعام الحلال فهذا متعلق بقضاء دينى موقوف على حرية الإنسان واختياره وامتثاله للأوامر والنواهى التكليفية الشرعية لا الكونية فكان ينبغى على الغزالى أن يفرق بين النوعين من القضاء حتى تكون نظرته إلى القضية صحيحة فى ذاتها.

ابن حزم:

وعند ابن حزم نجد أن أفعال العباد تتوقف على التوفيق والخذلان وهما إمداد من الله لمن يشاء له الهداية أو الغواية، فهما خلق لله وما يبنى عليهما يكون خلقاً له كذلك، فالله خلق النفس الإنسانية مميزة عاقلة معذبة ملتذة متألمة، وخلق فيها قوتين متعارضتين هما قوة التمييز وقوة الهوى، وكل واحدة منهما تريد الغلبة لنفسها فإذا عصم الله النفس وأراد لصاحبها خيراً غلب قوة التمييز على قوة الهوى وأمدها بعون من عنده يسمى التوفيق، فتقع أفعال العباد على وفق الأوامر الشرعية فتسمى طاعة، وهذه هى الهداية، وهى من الله ، ومن خلقه فى العبد،، وإذا أراد ببعض عباده سوءاً أمد قوة الهوى بمدد من عنده يسمى خذلانا فتتغلب على قوة التمييز فتقع أفعاله على خلاف الأوامر الشرعية فتسمى معصية.. وهذا هو الإضلال، والنفس وقواها مخلوقة لله تعالى، وكل قوة فيها تجرى أفعالها على ما طبعها الله ولا يغلب قوة على أخرى إلا خالق هذه القوى.. وهو الله (1).

(1) الفصل لابن حزم : ٣/٥٠-٥١.

ولفـــظ الخلق عند ابن حزم من الألفاظ التى ينبغى ألا تستعمل إلا فى حق الخالق ســـبحانه لأن هذه الكلمة تعنى الإبداع والاختراع من العدم وهذا لا يجوز إلا على الله سبحانه وتعالى فلا يضاف الخلق إلى الإنسان بهذا المعنى. أما إذا استعمل الخلق مضافاً إلى الإنســـان فيعـــنى به ظهور الفعل فيه باعتباره محلاً له والله تعالى هو خالق الفعل فيه[1]، وعـــلى هـــذا التفسير يكون الفعل مخلوقاً لله مفعولا للعبد، والفعل يقع بقصد الإنسان ومشيئته واختياره ومن ينكر هذه القضية يكون مكابراً للعقل. يقول ابن حزم "أن إضافة التأثير إلى من ظهرت فيه من جماد أو عرض أو حى ناطق أو غير ناطق فهو الذى تشهد العقول بصحته وتقضى الشرائع به"[2]، ثم أن الله خلق فينا علماً تعرف به أنفسنا الأشياء على ما هى عليه، وخلق فينا مشيئة لكل ما خلق فينا فيسمى فعلاً لنا.. وخلق تصرفنا فى الصـــناعات والعـــلوم و لم يخـــلق فى الجمادات شيئاً من ذلك، فنحن مختارون قاصدون مـــريدون مستحســـنون، أو كارهون منصرفون بخلاف الجمادات ولا يجوز القول بأننا مالكون مخترعون لأفعالنا لأن الملك والاختراع لله وحده إذ كل ما فى العالم مخترع له[3]، فخـــلق الفعل عند ابن حزم ليس للعبد دخل فيه وإنما هو من صنع الله، وكونه طاعة أو معصية يرجع إلى التوفيق والخذلان وهما من الله وليس من العبد. إذن ما هو الدور الذى من أجله يصح نسبة الفعل إلى الإنسان؟ يجيب ابن حزم على ذلك بأن هذه النسبة ترجع إلى ظهور الفعل من الإنسان باعتباره محلاً له وليس باعتبار أنه خالقه ومخترعه. وإذا كان الإنســـان يحس من نسبة الاختيار أحياناً فينبغى أن يعلم أن الاختيار قوة من قوى النفس وقواها مخلوقة لله، وقريب من هذا التفسير كان مذهب الرازى والآمدى، حيث رأيا أن قـــدرة الإنسان لا تصلح للإيجاد والأحداث وأن العادة قد جرت أن يخلق الله فعل العبد عند تحقق إرادته الجازمة[4].

(١) الفصل : ٣/٦٤-٦٥.

(٢) الفصل : ٣/٧٩-٨٠

(٣) الفصل : ٣/٩٣-٩٤.

(٤) انظر فى ذلك : الأربعين للرازى ٢٢٨-٢٣٠، ٢٣٩، نهاية العقول ١/١٤٢-١٤٩، غاية المرام للآمدى: ٢١٤-٢٢٤.

هـــذا عـــرض لمذهب أبي الحسن الأشعري فى خلق الأفعال أو ما يسمى بحرية الإنسان وكيف تطور المذهب على يد أتباعه من بعده، ويتضح لنا مما سبق أن الأشاعرة كـــانوا يســـتعملون الخـــلق بمعـــنى يختلف تماماً عن معنى الخلق عند المعتزلة فالأشاعرة يستعملون الخلق بمعنى الإبداع والاختراع، ولهذا لم ينسبوا إلى الإنسان صفة الخلق لأنه لا خـــالق بهذا المعنى إلا الله. والمعتزلة يستعملون الخلق بمعنى التقدير للأمور وحسن تأتيها. ولهـــذا لم يروا حرجاً فى وصف الإنسان بأنه خالق أفعاله، ولو أمعن الطرفان النظر فيما لـــدى كـــل منهما لبدا الخلاف بينهما لفظياً أكثر منه جوهرياً، فالمعتزلة يعترفون بأن الإنســـان لا يقـــدر عـــلى خلق الجواهر ولكنه يخلق الأعراض فقط التى هى حركات وسكنات. ومعلوم أن الأعراض صفات تلحق الجواهر وتقوم بها، وهذا محل الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة فهل قدرة الإنسان صالحة لخلق الأعراض أم لا؟ نفى ذلك أبو الحسن الأشعرى وأصحابه من بعده وأجاز ذلك المعتزلة. فالفريقان يتفقان على أن تخلق الجواهر من العدم لا يكون إلا لله ولكن الخلاف بينهما حاصل فى خلق الأعراض فقط.

أدلة الأشاعرة :

ومهما يكن من أمر فإن الأشاعرة قدموا أدلة كثيرة للبرهنة على صحة مذهبهم، منها أدلة عقلية وأخرى نقلية؛ فقالوا :

١- لا يجـــوز أن يكـــون الإنســـان خالقاً لأفعاله ، لأنه لو كان خالقاً لها لكان عالماً بتفاصيلها، لكنه غير عالم بتفاصيلها فوجب ألا يكون خالقها[١].

٢- إن قـــدرة العـــبد لو كانت صالحة للإيجاد لوجب أن يتعلق بها كل ما من شأنه أن يوجـــد لأن الوجود قضية واحدة فى كل ما من شأنه أن يوجد، لأن الإمكان صفة مشتركة بين جميع الممكنات والمؤثر فى الممكنات لابد أن يكون واجباً فى نفسه لأن الممكن لا يؤثر فى الممكن. وهذا يدل على أن قدرة الإنسان لا تعلق لها بإيجاد شيء من الممكنات[٢].

(١) انظر اللمع للجوينى : ١٠٦-١٠٧، الإنشاء: ١٩٠-١٩١، العقل والنقل لابن تيمية ٤١٧/٤، الأربعين للرازى: ٢٣٠.

(٢) انظر الأربعين : ٢٣٩.

وهاتان الحجتان يمكن الرد عليهما بأن العالم بنفسه وهو الله فقط هو الذى يعلم تفاصيل الأمور أما العالم بعلم وهو الإنسان فلا يعلمها إلا على سبيل الإجمال فقط وهو القـــدر الذى يمكنه الانتفاع به من المعلوم، وكذلك فإن القادر بذاته وهو الله هو الذى يقـــدر على جميع الممكنات أما القادر بقدرة وهو الإنسان فإن بعض الممكنات فقط هى التى تتناولها قدرته دون بعض.

٣- لـــو كـــان العبد خالقاً لفعله لكان قادراً على إعادته ثانياً لأن الإعادة بمثابة النشأة الأخرى وهى أدخل فى الإمكان من الأولى. ولذلك استدل بها المسلمون على قدرة الرب على إعادة الخليقة. وإذا لم تكن القدرة صالحة للإعادة فلا يصح كونها صالحة للخـــلق[1]، ويجـــاب على هذه الحجة بأن هذا شأن القادر بذاته وهو الله فقط أما القادر بقدره وهو العبد فليس من شأنه ذلك.

كما استدل الأشاعرة بكثير من الآيات التى تسند الفعل إلى الله تعالى كقوله: والله خـــلقكم وما تعلمون، والله خالق كل شىء، وما تشاءون إلا أن يشاء الله.. الخ إلى غير ذلـــك من الآيات التى امتلأت بها كتب الأشاعرة وهى آيات لا يمكن للخصم أن يسلم بوجهـــة نظر الأشاعرة فيها بسهولة، نظراً لما فيها من تعسف فى التأويل أحياناً وخروج بالآية عن مقصودها التى سيقت من أجله أحياناً أخرى.

ومهمـــا يكـــن من أمر فهذا عرض لموقف المعتزلة والأشاعرة من حرية الإنسان وقدرته على فعله، ومما سبق يتضح لنا أن من أهم أسباب الخلاف بينهما هو عدم تحديد معنى المصطلحات والألفاظ التى يتناقشون حولها فى النفى والإثبات، فالمعتزلة يثبتون صفة الخـــلق للإنسان بمعنى التقدير وحسن تأتى الأمور والأشاعرة ينفون الخلق عن الإنسان بمعـــنى الاختراع والإبداع من العدم فلم يلتق الطرفان على معنى واحد فى النفى والإثبات وكذلـــك فلقد حرص المعتزلة على تأكيد معنى العدل والحكمة الإلهية لله سبحانه فرأوا ضـــرورة القـــول بحـــرية الإنسان حتى يكون للتكليف فائدة وللثواب معنى لأن الثواب عـــندهم مـــن الأمور المستحقة على الله للعباد، أما الأشاعرة فرأوا وجوب تأكيد معنى

(١) الإرشاد : ١٩٤ أصول الدين للغداد: ١٣٤-١٣٧.

طلاقة القدرة وعموم المشيئة وهذا يتعارض مع القول بحرية الإنسان أما الثواب والعقاب فهما تفضل من الله وليس بمستحقين للعباد. فالجهة التى نظر منها المعتزلة غير الجهة التى نظـــر منها الأشاعرة فلم يلتقيا أيضاً على معنى واحد فى المبدأ الذى يصدرون عنه. وهذا مما عمل على اتساع دائرة الخلاف بينهما.

وإذا كان الأشاعرة قد غالوا فى نفى قدرة الإنسان على فعله أو سلب تأثيرها فيه فإن المعتزلة أيضاً قد غالوا فى القول بحرية الإنسان واستقلاله فى فعله حيث جعلوا أفعال العـــباد غـــير مقـــدورة لله تعالى، والموقف الحق فى ذلك هو ما كان عليه سلف الأمة وأئمتها، حيث أثبتوا قدرة الإنسان وقالوا إنه فاعل لفعله حقيقة لا مجازاً، والله خالق فعله حقيقة لا مجازا. فقدرة الله تتعلق بالفعل من جهة الخلق من العدم وقدرة الإنسان تتعلق به مـــن جهة فعله وأحداثه ويجب أن ينظر إلى هذه القضية من خلال نظرتنا للإنسان وإنه مخلوق لله على هيئة مخصوصة وصفة معينة يمكن بها من إحداث إرادته وفعله، وإن الله إذا أمـــره بشـــىء فإنما يأمره بما هو متمكن من فعله، وإذا نهاه عن شىء فإنما ينهاه عما هو متمكن من تركه والهيئة المخصوصة التى خلق عليها هى التى تمكنه من ذلك، وفعله واقع بقدرته التى منحها الله له ليتمكن بها من الفعل والترك، وهو فى حال فعله يكون منفعلاً بـــالقدرة الإلهيـــة فهو فاعل منفعل فى وقت واحد، والرب تعالى هو الذى قدره ليكون فاعلاً فى الوقت الذى هو فيه منفعل بقدرته تعالى، وسبب الخلط فى هذه القضية نشأ من اســـتعمال الألفـــاظ المجملة والمعانى المبهمة بدون تفصيل لمعناها، فالأشاعرة يمتنعون من إطـــلاق لفـــظ المحدث على الإنسان ويجعلون صفة الأحداث خاصة بالله وحده مع أن القرآن مليء بإسناد الفعل إلى الإنسان سواء كان هذا الإسناد عاماً كما فى قوله "يفعلون يعملون" أو كان خاصاً كما فى قوله "يقيمون الصلاة يؤتون الزكاة يتذكرون، يجاهدون فى الله حق جهاد.. الخ" ، وجاء لفظ الأحداث مسنداً إلى العبد صراحة فى قوله صلى الله عليه وسلم "لعن الله من أحدث حدثاً أو آوى محدثاً"، وفى قول السلف "إذا أحدث الله بك نعمة فأحدث له شكراً" وكان على الأشاعرة أن يبينوا معنى الإحداث الذى قصدوا نفيـــه عـــن الإنســـان هل هو من هذا النوع الذى أثبته القرآن له أم غيره لأن الألفاظ المستعملة هنا ثلاثة أقسام:

قسم يطلق على الله فقط مثل : البارئ – المبدع – البديع.

قسم يطلق على العبد فقط مثل : الكاسب – المكتسب – المختلق.

قسم يطلق بالاشتراك عليهما والإضافة هى التى تميز المعنى المراد والمناسب للمضاف إليه وذلك مثل : الصانع – الفاعل – القادر. فإذا قيل إن هذا الشىء من صنع الله فإن الذهن ينصرف إلى ما تتضمنه هذه الإضافة من معنى جلال الخلق وحكمته، بخلاف ما إذا قيل إنه صنعه الإنسان، فإن الذهن أيضاً ينصرف إلى ما يحيط بذلك من تفاوت وقصور. أما لفظ الخالق عند الإطلاق فلا يستعمل إلا فى حق الله سبحانه وإذا قيد وأضيف فيستعمل فى حق الإنسان كذلك، فالذى ينفى هذه الألفاظ على إطلاقها يكون مخطئاً فى هذا النفى ويجب أن يسأل ماذا تقصد بالمعنى المنفى من ذلك؟ فإذا فصل القول على هذا النحو يزول ما فى هذه القضية من إبهام وغموض.

والأشاعرة حين نظروا إلى الإنسان اعتبروه منفعلاً فقط لما يجرى به القدر، وجعلوا حركته كحركة الخاتم فى الأصبع ويكون عندهم معنى قام وقعد وصلى وصام مثل معنى مرض وارتعد ومات، وأهملوا كونه سبباً مباشراً فى كل ما يصدر عنه من أفعال وجهلوا أن المسبب لا يوجد بدون سببه.. أما المعتزلة فنظروا إلى الإنسان على أنه فاعل فقط وليس منفعلاً فى فعله ونسوا أن السبب لا يستقل بالإيجاد والتأثير ما لم تتوفر شروطه وترتفع موانعه وكل من الفريقين قد نظر إلى القضية من جهة واحدة. والحق فى ذلك هو الجمع بين النظرتين، لأن أحد الموقفين لا يناقض الآخر، فيضاف الفعل إلى العبد إضافة المسببات إلى أسبابها لأنه واقع بقدرته، ويضاف إلى الرب إضافة المخلوق إلى خالقه ولا يمتنع أن يكون الفعل الواحد أثراً لقدرتين تكون أحدهما سبباً فى الأخرى.

ومن الألفاظ المجملة التى تستعمل فى هذه القضية نفياً وإثباتاً بدون تفصيل لمعناها لفظ الجبر، فيقال الإنسان مجبر فى فعله أو غير مجبر بدون تفصيل لمعنى الجبر فى النفى والإثبات، فإذا قيل أن الإنسان مجبر فى فعله أوهم ذلك أنه مضطر ومكره على ما يقع منه، سواء كان طاعة أو معصية، وإذا قيل إنه غير مجبر أو هم ذلك إنه مستقل بإيجاد فعله واختراعه من العدم، والسلف لم يستعملوا هذا اللفظ نفياً وإثباتاً منعاً لهذا الإبهام، وإنما ورد فى السنة لفظ "الجبل" قال صلى الله عليه وسلم: لأشج عبدالقديس، إن فيك لخلقين

يحبهما الله ورسوله، الحلم والإناة، قال : اخلقين تختلقت بهما أم خلقان جبلت عليهما؟ فقــال : بــل خلقان جبلت عليهما، فقال: الحمد لله الذى جبلني على خلقين يحبهما. وذكر المروذى أن رجلاً قال إن الله لم يجبر العباد على المعاصى. فرد عليه آخر فقال: إن الله جبر العباد على ما أراد، أراد بذلك القدر،، فسألوا عن ذلك أحمد بن حنبل فأنكر عــليهما جميعاً النفى والإثبات حتى تابا عن ذلك، وانكر سفيان الثورى استعمال لفظ الجــبر نفيــاً وإثــباتاً وقال أن الله جبل العباد، وقال الأوزاعى أن إناساً سألوا اسحاق الفــزارى فى ذلك وقال لهم : تكلموا حتى أسمع مقالتكم، فقالوا له: قدم علينا ناس من أهــل القدر فنازعوا فى القدر فنازعناهم فيه حتى بلغ بنا وبهم إلى أن قلنا : أن الله جبرنا على ما نهانا عنه وحال بيننا وبين ما أمرنا به، ورزقنا ما حرم علينا. فقلت : يا هؤلاء أن الذيــن أتوكم بما أتوكم به قد ابتدعوا وأحدثوا حدثاً وأتى أراكم قد خرجتم من البدعة إلى مثل ما خرجوا إليه. أى إلى بدعة أخرى، وقال الزبيدى: أمر الله أعظم وقدرته أعظم من أن يجبر ولكن يقضى ويقدر ويخلق ويجبل عبده على ما أحب، وقال الأوزاعى: "ما أعــرف للجــبر أصلاً فى الكتاب والسنة فأهاب أن قول ذلك"(١)، ذلك أن الجبر لفظ مجمل، يقال أجبر الأب ابنته على النكاح إذا حملها قهراً على ذلك، وجبر الحاكم اللص على رد السرقة إذا اضطره إلى ذلك فهذا بمعنى القهر والتسلط والإكراه وليس معناه إنه جعلــه محباً ومريداً ومختاراً لما يفعل.. واستعمال الجبر فى فعل الإنسان بهذا المعنى يكون خطأ لفظاً ومعنى فإن الله أجل من أن يقهر عبده على المعصية ثم يحاسبه عليها، وإنما يجبر الله العاجــز بأن يجعله قوياً مستطيعاً فيخلق فيه القدرة والإرادة وهما سبب الفعل، ويمنع عــنه العوائق المانعة وهذا شرط فى وقوع الفعل فيقع الفعل بقدرة العبد وإرادته بعد أن يجبره الله بخلقها فيه، واستعمال الجبر بمعنى القهر والإكراه فى الأوامر التكليفية غير وارد فى الشرع أو العقل أصلاً.

وإذا كــان الله تعــالى قد خلق العبد وقدرته التى يقع بها فعله فإنه لا يوصف بما تقــترفه هــذه القدرة من أثام وشرور وأن كان خالقاً لها،، وهذا مما أخطأ فيه المعتزلة، وكــان عليهم أن يفرقوا فى ذلك بين فعل الله القائم به وبين مفعوله المنفصل عنه، فقد

(١) ذكر هذه الآثار الإمام ابن تيمية فى كتاب القدر : ٨/١٠٤-١٠٥ مجموع الفتاوى.

يطـــلق الفعـــل ويراد به مسمى المصدر كما يقال نسجت الثوب.نسجاً وقدرته تقديراً. ويراد بذلك نفس العملية التى يتم بها نسج الثوب وتقديره وهى سابقة على إيجاد الثوب مكـــتملاً فى الخارج، وتارة يراد نفس الثوب المنسوج. وجمهور أهل السنة يصفون الله بفعله القائم به كالخلق والتقدير والرزق والإحياء والإماتة ولا يصفونه بمخلوقاته المنفصلة عنه المباينة له، وأفعال العباد من جملة مخلوقاته المنفصلة عنه لأنها ليست فعله القائم به بل هـــى قائمة بالعبد فلا يوصف تعالى بها وإنما يوصف بها من وقعت فعلاً له وهو العبد، ومـــن لم يفرق فى هذه القضية بين فعل الله القائم به وبين مفعوله المنفصل عنه اضطرب عـــليه الأمر، فالله خلق الأكل والشرب والمشى والقيام والقعود. والإنسان هو المتصف بذلك لأنه هو الآكل والشارب والقائم والقاعد. وكذلك الكذب والظلم والمعاصى فإن الله هو الخالق لذلك والإنسان هو المتصف بها لأنه هو الفاعل لها فيعود حكمها إليه هو وليس إلى من خلقها فيه كما توهم المعتزلة[1].

(١) انظر فى موقف السلف : رسالة الإرادة والأمر لابن تيمية، كتاب القدر صفحات : ١٠٣-١٠٥، ١١٨-١١٩، ١٣٣، ١٨٧، ٣٨٥-٣٩٥، ٤٠٣-٤٠٥، ٤٦٢-٤٦٣، ٤٦٧-٤٦٨، شفاء العليل لابن القيم فى مواضع متفرقة وخاصة ١٨٥-١٩٥، ٢٠٠-٢٠١.



الفصل السادس

القضاء الإلهى وعلاقته بأفعال الإنسان

لعل مشكلة القضاء الإلهى وعلاقاتها بأفعال الإنسان وحريته من أكبر المشكلات الفلسفية خطورة وتعقيداً ، لاتصالها بالجانب الغيبى وارتباطها بنصوص من الكتاب والسنة من جانب، ولأن ظاهر هذه النصوص قد يبدو معارضاً للقول بالمسئولية الإنسانية وحرية الفرد من جانب آخر، فهى من الجانب الإلهى تتصل بالأمور والإرادة، والحكمة والمشيئة، والوعد والوعيد والعلم والعدل، ومن ناحية الجانب الإنسانى تتصل بالمسئولية، والثواب والعقاب والقدرة والاستطاعة وسائر التكاليف الشرعية. لكل هذه الأمور كان الحديث عن هذه القضية على خطر عظيم، لتعقدها وقصور العقل البشرى عن معرفة كنهها ووجه الحكمة فيها، ولتشابكها مع غيرها من المسائل الشائكة التى لا يحسن الحديث عنها إلا بعاصم من النص القرآنى.

وكانت هذه القضية — ولا تزال — مثار اهتمام الباحثين فى الفكر الإسلامى قديماً وحديثاً، كما كانت موضع خلاف كبير بين جميع الفرق الإسلامية وخاصة المعتزلة والأشاعرة، ورغم قدم



هذه المشكلة فمازالت حية ومعاصرة لأنها مشكلة كل عصر وكل جيل، فهى تطرح نفسها على العقل الإنسانى فى نماذج مختلفة من الاستفسارات والأسئلة فكثيراً ما يسأل الإنسان نفسه أو يسأله صديقه. هل يقضى الله المعصية على الإنسان؟ وهل يقع الشر فى العالم بغير قضاء الله؟ هل يستطيع الإنسان الهرب من فعل قد قضاه الله أزلاً، هذه كلها أسئلة ترد على العقل البشرى فى كل بيئة وتحت مناخ أى ثقافة ودين، وقد حاولت كل الثقافات والفلسفات القديمة والمعاصرة أن تجد حلاً لهذه المشكلات من واقع بيئتها الثقافية وظروفها الدينية التى تخضع لها وتأخذ بتعاليمها. لأنها ترتبط بأنماط السلوك المختلفة وما يترتب على هذا السلوك من آثار اجتماعية وحضارية تقود الشعوب إلى أسباب التقدم والازدهار أو تهوى بها إلى منحدر التأخر والإلحاد.

ومازلنا نسمع كثيراً من الناس الذين يقودون أممهم يحاولون امتصاص سخط الجماهير فى أعقاب النكسات والهزائم التى تطيح بشعوبها بأن هذا قدرنا. وأنه لا حذر يغنى عن قدر ويستعملون أمثال هذه العبارات التى تهدئ من ثورة الشعوب وتمتص كراهيتها استغلالاً منهم للعاطفة الدينية عند الشعوب ثم هم يمنون شعوبهم بانتظار المعجزات فى عصر أصبح لا يتسع لحدوث معجزات. فأمثال هؤلاء يرجعون كل شيء يسوؤهم إلى القضاء والقدر والمشيئة الإلهية التى تحدد مصائر الشعوب والأفراد سلفاً ولا حيلة للفرد أو الأمة إزاء ما حكم به القضاء، وهؤلاء أشبه بموقف الجهم والجهمية فى التاريخ الإسلامى الذين شبهوا الإنسان بأنه كالحجر الملقى فى اليم أو الريشة المعلقة فى الهواء تصرفها الرياح كيف تشاء، وبجانب ذلك نجد شعوباً أخرى سادت وارتقت مكانتها اللائقة بها تحت الشمس لأنها آمنت بحرية الإنسان الفرد وبمسئوليته عما يفعل ويترك ووجوب محاسبته عن التقصير والإهمال فملكت بيدها أسباب التقدم وأعطت للإنسان الحرية فى الخلق والإبداع وجعلوا حريته أساساً لمسئوليته لأن مسئولية الفرد هى الحجر الأساسى فى بناء التقدم الاجتماعى والحضارى للشعوب.

وهذان النمطان من السلوك إزاء مشكلة القضاء والقدر يوجدان فى كل عصر، والذى يلاحظ تاريخنا الإسلامى سوف يجد أن عصور التخلف والتدهور السياسى

والاجتماعى إنما كانت تسود تحت سيطرة أفكار التواكل التى تدعو إلى الكسل والركون إلى القضـاء والقدر باعتبار أنه مسئول عما يحدث فى المجتمعات من ظلم وفساد سياسى واجـتماعى. بيـنما ارتـبطت عصور التقدم والازدهار السياسى والاجتماعى بمساهمة الإنسـان الفـرد فى الأخذ بأسباب التقدم واعتباره مسئولاً عن إقامة البناء الاجتماعى السليم فى عصره ومدى شعوره الكامل بمسئوليته عما يقع منه أو عليه من ظلم وعدوان، وإيمانـه الكـامل بوجوب محاسبته أمام المجتمع عن تقصيره وإهماله فيما يوكل إليه من أعمال. ولا يخالجنى شك فى أن كثيراً مما أصاب العالم الإسلامى فى عصرنا الحديث من ضروب التخلف والانحطاط يرجع فى معظم أسبابه إلى سوء فهم المسلمين لمشكلة القضاء والقدر فاعتبروها سبباً فى كل ما يصيبهم من نكسات وانحطاط، وبينما اعتبر غيرهم من أمـم الأرض أن الإنسان مسئول عن الأخذ بأسباب التقدم أو إهمالها فتقدم غيرهم بينما تأخر ركبنا عن المسيرة، وهذه سنة الله فى كونه ولن تجد لسنة الله تحويلاً.

ومهمـا يكـن من شىء فلقد كان الخلاف حاداً بين أنصار هذين الاتجاهين فى الإسـلام، الاتجاه الجبرى الذى مثله الجهم وسار فى ركبه الأشاعرة، والاتجاه الاختيارى الـذى مثله المعتزلة، ذلك أن كل فريق قد وجد فى القرآن ما يؤيد مذهبه حسب فهمه لطـبيعة المشكلة، فأخذ ينتصر لرأيه بالآيات القرآنية والأدلة العقلية التى كان يهدف من ورائها إلى تفنيد دعاوى خصمه أكثر مما يهدف إلى الوصول إلى الحقيقة ولم يسلم كل واحـد من الفريقين من توجيه التهم الشنعاء بالكفر والخروج عن الملة إلى خصمه، كما اعتـبروا أن لفـظ القدرى من ألفاظ السباب التى أخذ كل منهم يتبرأ منها وينسبها إلى الآخـر[1]، كما اعتبر كل فريق أن ما معه من آيات يستدل بها على رأيه محكمة لا تقبل التأويل أما الآيات التى يستدل بها خصمة فهى من قبيل المتشابه الذى يجب تأويله وحمله على المحكم فى بابه.

ولعـل من أسباب الخلاف حول هذه القضية سوء فهم المسلمين لما وجدوه فى القرآن الكريم من آيات تتصل بهذه المشكلة. فهناك آيات كثيرة توحى إلى قارئها بالقول

(١) شرح الأصول الخمسة ٧٧٢-٧٧٣ وانظر

بـــأن القضاء السابق قد حدد لكل إنسان مصيره فى حياته وأنماط السلوك التى يعيش بها حياتـــه ، مثلا قوله تعالى : ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا﴾"[١]." وقوله ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾"[٢]." كما أن هناك آيات أخرى تشير إلى حرية الإنسان واستقلاله فى فعله. قال تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِـــئْتُمْ﴾[٣]." ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ﴾[٤]. ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾[٥]. ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾[٦]".

ويـــرى جماعة من المستشرقين إن هذه القضية يرجع السبب المباشر لأثارها بين المســـلمين إلى تأثـــرهم بالفلسفات الأخرى كالمسيحية واليهودية مثلاً. ويذهب جولد تســـيهر إلى أن أقدم احتجاج على القدر الأزلى المطلق قد أتى إلى الإسلام من سوريا، ويعـــلل فـــون كريمـــر هذا بأن العلماء المسلمين القدامى قد تلقوا من علماء اللاهوت المســـيحى مـــا حملهم على الشك فى القدر، وذلك لأنه كان هناك جدل ومشاحنة بين علماء اللاهوت فى الكنيسة الشرقية، لأن دمشق كانت المركز العقلى الرئيسى للإسلام فى عصـــر الخلافة الأموية وكانت فى الوقت نفسه مركز التفكير النظرى فى القدر وفى المذهب الجبرى أيضاً، ومن هناك انتشر هذا التفكير فى ميدان أكثر اتساعاً[٧]. وأخذ بهذا الـــرأى مجموعة من الباحثين المسلمين وغيرهم. ونحن لا ننكر أثر هذه الثقافات فى تراث المعـــتزلة والأشاعرة على سواء. ولكن لا ينبغى أن نولى هذا الجانب أهمية كبيرة فى هذه المشـــكلة بـــالذات لأن الحديث حولها نشأ فى عصر الرسالة الأول وقبل الخلافة الأموية وقـــبل انتقال العاصمة إلى دمشق فى عصر الأمويين. وليس الحديث عن الجبر والاختيار

(١) الحديد ٢٢.
(٢) التوبة ٥١.
(٣) فصلت ٤٠.
(٤) التوبة ١٠٥.
(٥) النساء ١٢٣.
(٦) الزلزلة ٧،٨.
(٧) العقيدة والشريعة جولد تسيهر ٨٤، ط دار الكاتب المصرى سنة ١٩٤٦ ترجمة محمد يوسف موسى، على حسن عبدالقادر.

وقفـــاً على دين معين أو مذهب فلسفى بذاته. فاليهودية أسبق من المسيحية وكان فيها طائفـــة القـــراءة أو أصحاب النص الذين تمسكوا بعقيدة الجبر ودافعوا عنها، وبجانبهم كانت طائفة الربانيين الذين أخذوا بمبدأ الحرية الإنسانية(١)، وليس صحيحاً ما يقال من أن الســـبب المباشر لنشأة هذه المشكلة فى الإسلام هو تأثرهم بالمسيحية. فإن النصوص الـــتى احتواها القرآن حول هذه القضية هى التى أثارت اهتمام المسلمين بالحديث عنها والجـــدل حولهـــا. وإن كان هناك أثر للثقافات الأخرى فى مذهب المعتزلة أو الأشاعرة حولهـــا فإن هذا الأثر لا يعدو أن يكون فى طريقة عرض المشكلة ، أو منهج بحثها. أما القول بأن السبب الحقيقى فى أثارها يرجع إلى التأثر بالمسيحية فهذا ما يأباه واقع المشكلة التاريخى الذى يرجع بها إلى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم.

ولقـــد حـــدد كل فريق من المعتزلة والأشاعرةموقفه من هذه المشكلة بناء على موقفه السابق من قضية الإرادة والحكمة والعدل الإلهى. لذلك فإن كل فريق قد فهمها على نحو يخالف ما عليه الفريق الآخر وبالتالى فإن طبيعة معالجتها تختلف لدى كل منهما عـــن الآخـــر، وهذا يقتضى منا أن نقف مع كل منهما نستوضح موقفه من طبيعة هذه المشكلة وكيفية معالجته لها.

(تحديد المشكلة)

١- المعتزلة :

أ- لقد حدد المعتزلة موقفهم من مشكلة القضاء الإلهى بناء على فهمهم الخاص للعدل الإلهى، فالعدل الإلهى لا يقتضى أن الله تعالى يقضى على عباده المعصية ثم يحاسبهم عـــليها، ولا يجوز أن يجبر الله أحداً من خلقه على ارتكاب المعصية أو النطق بكلمة الكفـــر ثم يقول له فى الآخرة لم فعلت المعصية ونطقت بكلمة الكفر، لأنه لا يجوز من الحكيم فى فعله أن يقول لعبده أفعل كذا وكذا فإذا نفذ العبد ما أمره به سيده يعـــود عـــليه سيده بالحساب والعقاب جزاء على أن نفذ مراده وفعل ما أمر به. والعقل الذى ثبت به عدل الله وحكمته يقرر أن مقتضى العدل أن يدع الله الحرية

(١) انظر : الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ٨٢/١.

للإنســـان ليختار أفعاله بنفسه لتصح معه مساءلته فى الآخرة لم فعلت كذا و لم لم تفعل كذا. ولو جاز القول بأن القضاء الإلهى قد أجبر الإنسان على فعل المعصية أو ارتكاب الجريمة لصح من الإنسان أن يحتج على ربه فى الآخرة بأنه أجبره على فعل المعصـــية والشـــرور، والله تعـــالى قد أبطل الاحتجاج بالقدر سلفاً حين رد على المشـــركين زعمهـــم الفاسد بأن شركهم كان تنفيذاً لأوامر الله وقضائه. فرد الله عليهم بأن هذه مجرد دعوى كاذبة لا حجة عليها من علم صحيح أو برهان، فقال لهم ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا﴾ (١). ليدل على أن الله شاء المعصية أو أجبركم على الشرك" أن تتبعون إلا الظن وأن انتم إلا تخرصون، وفى مقام آخر نجد أن الله يـــرد هذه الدعوى الباطلة بقوله تعالى: ﴿إِنْ هُمْ إِلا يَخْرُصُونَ﴾ (٢). فالقول بأن القضاء الأزلى قد أجبر الإنسان على فعل الشرك وارتكاب المعصية دعوى باطلة قد فندها القرآن الكريم وبين أنها مجرد ظن كاذب وتخرص على الله بما لا علم به.

ب- والاحـــتجاج بالقضاء والقدر يبطل فكرة الثواب والعقاب من أساسها لأن ذلك يتنافى مع المعايير الأخلاقية التى تحدد مسئولية الإنسان عن أفعاله على مقدار نصيبه من الحرية فى اختيار أفعاله وتحديد مصيره، فكلما كان الإنسان حراً فى اختيار أفعاله صـــحت مساءلته عنها، أما لو كان القضاء قد أجبره على فعل المعصية فإنه بذلك يكـــون له الحجـــة على الله ويكون عذره مقبولاً فى كل معصية يأتيها أو واجب يقصر فيه.

جـــ- والعقل والشرع قد حددا لنا أن ثواب الإنسان وعقابه فى الآخرة لم يكن إلا لأنه مســـئول عمـــا فعـــل فى الدنيا من طاعة أو معصية. قال تعالى ﴿ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَـــلُونَ﴾ وجـــزاء بما كنتم تعملون" "ذلك بما قدمت يداك وأن الله ليس بظلام للعبيد" والرسول يقول: كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته(٣)" ولو كان القضاء الأزلى قد حمل الإنسان كرها على فعل المعصية أو حدد له أنماطاً معينة من السلوك

(١) الأنعام : ١٤٨.

(٢) يونس ٦٦.

(٣) ورد الحديث فى البخارى كتاب الجمعة، والوصايا، والعتق، مسلم كتاب الإمارة ، ابن حنبل ٥/٣.

فى حياتـــه لمـــا كان للتكاليف أى معنى ولا للثواب والعقاب فائدة. ولماذا يكلف الإنسان إذن بالأوامر والنواهى مادام القضاء سوف يحمله قهراً على ما أراده الله له مـــن طاعـــة أو معصية. وما هى الفائدة التى ينتظرها الرسل من أقوامهم إذا كانوا يعـــلمون أن القضاء سوف يحمل اتباعهم قهراً على تنفيذ ما أراده الله منهم. أليس هذا القول يحمل فى طياته نسبة للعبث إلى فعله تعالى؟!

هذه هى الفكرة الأساسية التى ينطلق منها المعتزلة لتحديد هذه المشكلة ومعالجتهم لها، وكذلك ما يتفرع عنها من قضايا تتصل بطبيعة العلاقة بين الله والإنسان. فالله عدل فى أفعالـــه، حكـــيم لا يفعل العبث، وهذا يعنى إنه لا يجبر عبده على المعصية ثم يعاقبه عليها.

مفهوم القضاء عند المعتزلة :

يفســـر المعـــتزلة القضاء تفسيرات مختلفة تتنوع فى استعمالها حسب ورودها فى كـــتاب الله تعـــالى. ويذكر القاضى عبدالجبار فى شرحه للأصول الخمسة أن القضاء فى كتاب الله على أنواع:

النوع الأول :

قضاء بمعنى الخلق والاختراع والإبداع على غير مثال سابق : وذلك كما فى قوله تعالى ﴿ **فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا** ﴾ (١). بمعنى أن الله خلقهـــن وأبدعهن إبداعاً على غير مثال سابق. ولم يشركه فى ذلك أحد من سائر خلقه.

النوع الثانى :

قضـــاء بمعـــنى الانتهاء من الشيء والفراغ منه. كما تقول قضيت فعل كذا إذا انـــتهيت منه. قال تعالى ﴿ **فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الأَجَلَ** ﴾ (٢). ﴿ **فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا**

(١) فصلت : ١٢.

(٢) القصص : ٢٩.

زَوَّجْنَاكَهَا﴾ [1]. بمعنى انتهاء المدة المحددة له، وانتهاء حاجة زيد من زوجته زينب. وكلها تعنى الفراغ والانتهار من الشيء بعد تحصيله.

النوع الثالث :

قضاء بمعنى الأمر والإيجاب والإلزام. كما تقول لصاحبك لكى تنجح يلزمك أن تذاكر، والنجاح يقضى عليك أن تذاكر: قال تعالى : ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلا تَعْبُدُوا إلا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [2]. "فالقضاء هنا معناه الأمر بوجوب العبادة شرعاً ولزوم الطاعة لله".

النوع الرابع :

قضاء بمعنى الكتابة. قال تعالى : "وقضينا إلى بنى إسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الأرض مرتين ولتعلن علوا كبيراً[3].

النوع الخامس :

قضاء بمعنى الإعلام والأخبار. قال تعالى: ﴿ وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَؤُلاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ﴾ أى أعلمناه وأخبرناه بذلك"[4].

والقضاء فى كل هذه الآيات وفى غيرها لا يحمل معنى الإكراه أو الجبر على إتيان فعل المعصية أو ترك فعل الطاعة. وإذا كانت آية الإسراء ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلا تَعْبُدُوا إلا إِيَّاهُ﴾ تعنى لأمر والوجوب فليس الأمر بالعبادة هنا يعنى الإكراه أو الاضرار وإنما هو أمر دينى اختيار قد يفعله المؤمن ويتركه الكافر. واستعمال القضاء بمعنى الجبر والحتم لم نقرأه عند المعتزلة. كما فى قولنا قضى القاضى على السارق بالقطع أو الحبس. بمعنى ألزم أو حتم وجوب تنفيذ هذا الحكم كرهاً واضطراراً. وهذا المعنى لا يستعمل عند المعتزلة فى

(١) الأحزاب : ٣٧.

(٢) الإسراء : ٢٣.

(٣) الإسراء : ٤، وانظر شرح الأصول الخمسة: ٧٧٠، وانظر فصل الاعتزال ١٦٨-١٦٩.

(٤) الحجر ٦٦ وانظر الرد على المجبرة للإمام يحيى بين الحسين ٢/١٠٨ رسائل العدل.

حــق الله تعالى ، لأن الله يقضى الحق ويظهره للناس على ألسنة رسله ثم يترك لهم حرية الفعــل ليصح منه الثواب والعقاب. لأنه لا تكسب كل نفس إلا عليها "ولم يؤت أحد فى دينه من قبل الله تعالى، وإنما يؤتى العبد من قبل نفسه بسوء نظره فى اختياره، وإيثاره الهوى على الرشاد والباطل على الحق"(١).

وإذا أطــلق لفظ القضاء بلا تقييد أو إضافة فإنه ينصرف إلى معنى الخلق والتقدير والإيجــاد، كمــا فى قوله : "فقضاهن سبع سموات فى يومين" لذلك فلا يستعمل لفظ القضـــاء مضافاً إلى أفعال العباد حتى لا يظن إنسان إن الله خلقها فى العبد فيكون العبد مجبراً على إتيانها.

والأمور التى يأتيها العبد بقدرته واستطاعته كالطاعة والمعصية ينظر فيها.

أولاً : إذا كانت تتعلق بالطاعة كالواجب والنافلة فإنه يصح إطلاق القول فيها بأنها من قضاء الله. ويحمل ذلك على معنى أن الله أمر بالطاعة أو أخبر بها وأوجبها على العــباد. فاشبهت فى ذلك ما يخلقه الله تعالى ويلزمنا الرضى بها كما قال تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه".

ثانيــاً : إذا كــانت هذه الأمور تتعلق بالمعصية أو القبائح فلا يصح القول فيها بأنها من قضاء الله على أى معنى من المعانى السابقة فى القضاء، لأن الله لم يأمر بها العباد و لم يخلقها فيهم. ولا يجوز القول بأنها من قضاء الله على معنى أنه أخبر بها لما فى ذلك من الإيهام بأنه خلقها أو أجبر عليها العباد.

ثالثاً : إذا كانت هذه الأمور تتعلق بالأفعال على سبيل الجملة بما فيها من طاعة ومعصية فيجوز القول بأنها من قضاء الله على معنى أنه أخبر عنها ودل عليها لأن القضاء هو الخبر والدلالة دون الخلق والفعل لهذه الأمور. لكن لا يصح إطلاق ذلك فى المعصية منفردة عن الطاعة خوفاً من الإيهام(٢).

(١) المرجع السابق، ١٠٨/٢.

(٢) المختصر فى أصول الدين للقاضى عبدالجبار ٢١٢/١ رسائل العدل.

هل يقضى الله المعصية على العباد

إن تحديد المعتزلة لمعنى القضاء على هذا النحو السابق يوضح الطريق أمامهم لرد اعتراضات خصومهم من الأشاعرة وللإجابة على كل التساؤلات حول هذه القضية كما أنهـــا تحدد العلاقة بين القضاء الإلهى وبين المعصية أو وجود ا لشر فى العالم. فهل يقضى الله المعصـــية على العباد. وما علاقة القضاء الأزلى بالمعصية؟ هل يخلقها الله؟ هل يأمر بها وهل يخبر عنها؟ أو ليست هناك علاقة بين القضاء والمعصية. مع أن الأمة مجمعة على أن كل شيء بقضاء الله؟

وفى مقام الإجابة على كل هذه التساؤلات نجد المعتزلة يستوضحون السائل؛ ماذا تعنى بقولك أن المعصية بقضاء الله؟ أتعنى بذلك أن الله قضاها بمعنى أنه خلقها وجبر العبد على فعلها وأنه لولا قضاء الله لها على العبد لما صح منه اتيانها. فيكون قضاء الله سبباً فى ارتكاب العبد فعل المعصية؟ أن أراد ذلك المعنى فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ومعاذ الله أن يجبر عبده على المعصية ثم يعاقبه عليها، وهذا ما يثبت بالدليل فساده لأنه يوجب أنه لا أمر ولا نهى ولا تكليف ولا ثواب ولا عقاب. وهذا لا يصح إضافته إلى القضاء على هذه المعنى لفساده عقلاً وشرعاً.

وأن أراد أن الله قضى المعصية بمعنى أنه علمها وأحاط بها قبل وقوعها من فاعلها، فذلـــك جائز وشائع فى الاستعمال، لكنه يوهم الخطأ حيث أن الإطلاق بأن كل شيء بقضاء الله يوهم المعنى الأول وقد ثبت فساده.

وإن أراد أن الله قضـــى المعصية بمعنى أنه أمر بها أو ألزمها وجبر العباد عليها أو أوجبها كما أوجب الطاعة فى قوله تعالى : "وقضى رك ألا تعبدو إلا إياه" فهذا استعمال بـــاطل فى جـــانب المعصية لا يجوز إطلاقه إلا فى الطاعة فقط لأن الله لا يأمر بالمعصية والكفـــر. وهذه معانى القضاء التى استعملها القرآن الكريم وكلها لا يمكن استعمالها فى المعصـــية إلا عـــلى معـــنى الأخبار عنها: وترك ذلك أولى لمظنه الإيهام يقول القاضى عبدالجـــبار: ونحن نطلق ذلك فى الطاعة دون المعاصى والمباحات، ،فيقول أن الله قضى الطاعة إذ أمر بها وألزم عباده إياها" لا على معنى أنه خلقها فى العبد أو جبره عليها. لأن

ذلك المعنى بعيد تماماً عن أذهان المعتزلة. ويخطئ من يضيف الطاعة والمعصية على سواء إلى الله خلقاً وإيجاداً لأن ذلك يبطل الثواب والعقاب كما سبق، وأضاف الطاعة إلى الله تكون على معنى أنه أمر بها وسهل فيها ولطف للعباد بها أما القول بأنه خلقها فى الإنسان فلا يصح اعتقاد ذلك لا فى الطاعة ولا فى المعصية[1] لأن ذلك يتنافى مع مفهوم العدل الإلهى عند المعتزلة.

ما لله وما للإنسان فى فعله :

يفرق المعتزلة فى فهمهم لطبيعة القضاء الأزلى وعلاقته بالفعل الإنسانى بين جانبين أساسيين من أفعال العباد. فهناك أفعال يتوقف إيجادها وإحداثها على قدرة الإنسان واختياره وقصده إليها وتحصيله لها باستطاعته وقدرته، وذلك مثل الطاعة التى يسعى الإنسان فى تحصيلها فهو يذهب مختاراً إلى المسجد لأداء فريضة الصلاة ويتحمل المشقة فى آداء الصيام والحج وينفق من ماله مختاراً تنفيذاً لفريضة الزكاة. وكذلك المعصية. فاللص يمشى مختاراً للسطو على فريسته ، وكذلك قاطع الطريق فإنه يتربص بالناس بمحض اختياره ولا يفعل ذلك إلا لأنه يستطيع وقادر على ذلك، وهذه الأمور مثلها فى ذلك كالأكل والشرب والنوم وغيرها مما تتعلق به حياة الإنسان فإنها تتوقف على قوة دواعيه إليها وقصده لها أن شاء فعلها وأن شاء تركها. فهذه الأمور وما شاكلها تنسب إلى الإنسان خلقاً وإيجاداً، ولا تضاف إلى الله فى شيء من ذلك.

وهناك أفعال أخرى تحدث للإنسان وتحل به بدون اختياره ودون قصد منه، فلم يسع إليها ولم يجتهد فى تحصيلها ولم يكن عنده داعية إليها، كالمرض والسقم والعمى وسائر ما يصيب الإنسان فى حياته مما لا دخل له فى احداثه. فهذا النوع من الأفعال يصح إضافته إلا الله تعالى من جميع الوجوه حيث لا دخل للإنسان فى هذا النوع بخلاف النوع الأول. وقد اقتضى عدل الله وحكمته فى خلقه أن يكلفهم على قدر ما آتاهم من وسائل الاستطاعة التى يتمكنون بها من آداء ما كلفهم به فلا يكلف نفساً إلا وسعها ولا يكلفها إلا ما آتاها.

(١) انظر فضل الاعتزال : ١٧٤ ط الدار القومية للنشر تحقيق فؤاد سيد، سنة ١٩٧٤.

ولما كان النوع الأخير من الأفعال لا دخل للإنسان فيه بوجه من الوجوه كالعمى والمرض مثلاً فإنها أمور تضاف إلى القضاء خلقاً وإيجاداً، صح اعتبارها عذراً شرعياً مانعاً عـن فعل الواجب الذى كلف به الصحيح الجسم وجاز اعتبارها حجة شرعية فى ترك بعـض الواجبات المتعلقة بها كالجهاد مثلاً قال تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَـلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ لأنهم ليس على الأعمى حرج ولا على الأعـرج حرج ولا على المريض حرج[1]. لا يستطيعون مباشرة الجهاد فى سبيل الله ولا يمكـنهم الخروج لملاقاة الأعداء مع ما هم فيه من مرض وعمى، وإنما سقط عنهم هذا الواجب لأن العلل التى نزلت بهم لم تكن من خلقهم ولا يصح إضافتها إليهم بوجه من الوجـوه، وإنما ذلك يرجع إلى قضاء الله فيهم لما له فى ذلك من الحكمة. فهو لم يفعلها عبثاً بهم بل أراد بهم الصلاح فى ذلك وهذا يخرجها عن مفهوم الشر ولذلك فقد سماها الشرع بلاء وفتنة.

أما الأمور التى لا علاقة للقضاء بها على سبيل الخلق والإيجاد فلم يجعلها الشرع عذراً لصاحبها لأنها من صنع الإنسان وخلقه وهو مسئول عنها، فلم يقل جل شأنه ليس على الكافر حرج ولا على السارق حرج ولا على قاطع الطريق حرج، لأن الله لم يخلق فيهم الكفر والسرقة وقطع الطريق كما خلق فى النوع الأول العمى والمرض والعرج. ولو كانت علاقة السرقة والكفر بالقضاء كعلاقة العمى والمرض لصح من الشرع أن يجعلها عـذراً لصاحبها فى رفع العقاب عنهم فى الآخرة والله لم يقض ذلك و لم يخلقه فى عباده لأنـه جـور وظلم والله لا يقضى إلا الحق، وعلاقة القضاء بهذه الأمور هى النهى عنها والحكـم عـلى مرتكبيها بالعقوبة فى الآخرة، ولو صح جعلها عذراً لصاحبها كالعمى والمرض لمانعى القرآن أقواماً يحتجون بنفس الحجة على الله فى قوله تعالى: :سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا".

والواجب على الإنسان أن يفرق فى ذلك بين ما هو لله وما هو للإنسان ويميز بين فعل الله بالخلق وبين فعل الخلق بأنفسهم، فما استطاع الإنسان أن يلوم نفسه عليه كان

(١) الفتح : ١٧.

مـــن فعله وما لم يستطع أن يلوم نفسه عليه فليس فعلا له. والأمة كلها مجمعة على أن الكفر والفسوق جور وظلم وباطل والله جل شأنه لا يقضى الجور والظلم، والله تعالى قد تعـــبد عباده بوجوب الرضا بالقضاء والقدر فلو كان الكفر والمعاصى بقضاء الله لوجب على العبد الرضى بها ولما صح من الرسول أن يقول "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه[1] الحديث. ولما حث الشرع على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عـــن المنكر مادام أن الكل بقضاء الله. بل لا يصح بناء على ذلك بعثة الرسل ولا أنزال الكتب لهداية الناس.

ونحـــن نجـــد المسلمين إذا نزلت بهم كارثة أو حلت بهم حوادث من مطر يهدم بيوتهم أو آفات تجتاح زرعهم أو وباء صحى كالطاعون مثلاً لا يجزعون ولا يسخطون بـــل يقولـــون رضينا بقضاء الله فينا وسلمنا له الأمر، ولم يسخط ذلك أحد منهم وإنما يســـارع فى الأخذ بأسباب النجاة كالفرار من الطاعون أو مقاومة الآفات مثلاً. أما إذا ظهـــرت الفواحـــش فى مجـــتمع ما وانتهكت محارمه وتفشت فيه الأمراض الاجتماعية كالســـرقة والرشـــوة وقطع الطرق فإن الجميع يعلن سخطه وكراهيته لأهلها ويتبرأون مـــنهم، وفى هـــذا اعتراف ضمنى بأن هذا من فعل الإنسان وليس من فعل الله. عكس النوع الأول من الآفات والمصائب.

أدلة المعتزلة :

ويقـــدم المعـــتزلة أدلـــة كثيرة عقلية ونقلية على أن الله تعالى لا يجوز أن يقضى المعصية. ولا يريدها. فالله تعالى يقول ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾[2] ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْـــدِي السَّبِيلَ﴾[3] ولما كانت المعصية والكفر جورا وباطلاً علمنا أن الله لم يقضها ولم يأمر بها.

(١) ورد الحديث فى مسلم (كتاب الإيمان)، ابن حنبل ١٠/٣.
(٢) غافر ٢٠.
(٣) الأحزاب ٤.

والله تعالى لا يحب أن يتظالم الناس "ولا يظلم ربك أحدا" كما جاء فى الحديث الصـــحيح "يا عبادى أنى حرمن الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا"(١). فكيف يحرم الله الظلم على نفسه ويقضيه على عباده.

ومما يدل على ذلك أن الله تعالى يقول "وقضى ربك ألا تعبدو إلا إياه" فلما قضى الطاعة وأمر بها علمنا من ذلك أنه لم يقض عبادة الأصنام والأوثان ولا عقوق الوالدين.

ولو تأملنا أحوال العالم وما فيها من مظاهر الفساد والكفر فإنه لا يصح بحال من أن نقـــول أن الله قضى ذلك أو أوجبه، فنحن نعلم أن فى الأرض من يقول أن الله ثالث ثلاثة وأن له صاحبة وولداً، وفى الأرض من يقول لا رب ولا خالق وأن الأشياء لم تزل هكذا ليل ونهار وشمس وقمر وسماء وأرض ومطر وصحو وموت وحياة وفى الأرض من يـــأتى الفواحش ما ظهر منها وما بطن. فإذا كان كل ذلك بقضاء الله وإرادته لوجب الرضى به لأننا مطالبون بالإيمان بالقضاء والقدر والرضى به، فى الوقت الذى أوجب الله علينا أن نسخط الكفر ولا نرضاه. فكيف يقضى الله الكفر ويطلب منا الرضى به. ولماذا كانت حروب الرسول إذن. ولماذا قال "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله" مـــاداموا هم ينفذون قدر الله فيهم أليس فى ذلك نوع من العبث وما هو مفهوم المعصية إذن ما دام الكل ينفذ إرادة الله فى الطاعة والمعصية على وسواء(٢).

وإذا كـــانت المعصية بقضاء الله على سبيل الحتم والإلزام كما يدعى المجبرة وإذا كان الأمر كما قالوا أن الله قضى على قوم بالمعصية فلا يقدرون على العمل بخلافها ولا يخـــرجون عـــن شـــىء منها إلى الطاعة. وقضى على آخرين بالطاعة فلا يقدرون على الخروج منها إلى المعصية فالسؤال الوارد بعد ذلك إلى من يا ترى أرسل النبيين والمرسلين وأنزل معهم الكتب؟ ولماذا دعوا الناس؟ وعلى من احتجوا؟ وما هى حاجة العباد إليهم إذن؟ ومـــا المعنى الذى قصده الله من أرسالهم إذا كان قضى عليهم بما أراد منهم؟ وإذا كـــان الله أرسلهم إلى قوم وقد منعهم من طاعته وحال بينهم ومنعهم من الدخول فيها

(١) ورد الحديث فى مسلم "كتاب السيرة السيرة باب تحريم الظلم".

(٢) الرد على المجبره. يحيى بن الحسين : ٢/٦١-٦٢.

فذلـــك ظلم وجور وعبث وسفه لا يليق بجلال الحق سبحانه، ولولا أن الله قد علم أن عباده يقدرون على طاعة رسله ما أرسلهم إليهم، ولا أمر بطاعة الرسل، وما قال ﴿مَنْ يُطِـــعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾(١). وما حثهم على الطاعة ووعدهم بالثواب عليها".

ويذهـــب المعـــتزلة فى اســـتدلالهم على إنكار القضاء بالمعصية إلى حد بعيد فى الالزامات للخصوم فيقولون لهم. إذا كانت جميع المعاصى مرادها لله تعالى وبقضائه على عـــباده، فمـــا الفرق بين وظيفة الرسول ووظيفة إبليس اللعين عندكم إذا كانت جميع الفواحش التى يدعو إليها إبليس بقضاء الله وجميع الطاعات التى يدعو إليها الرسل بقضاء الله.. فما الفرق بينهما إذن إذا كان الكل يدعو إلى تنفيذ قضاء الله(٢).

والشرع قد أوجب علينا أن نرد الظالم عن ظلمه وندفع الباغى عن عدوانه وبغيه ومـــن رأى منا منكراً فليغيره، ومن قتل دون ماله فهو شهيد وكذا من قتل دون دمه أو عرضه، ولو كان ذلك شيئاً مقضياً علينا حتماً وإلزاماً لما طلب منا ذلك(٣). ويظهر الأثر الاجتماعى لرأى المعتزلة فى هذه المشكلة حين يحتج المجرم والظالم واللص أمام العدالة بأن مـــا فعله كان قضاء وقدراً. لو صح ذلك لبطلت القوانين ولما احتج مظلوم على ظلمه وشاعت الفوضى فى المجتمعات.

أمـــا الآيـــات التى يستدل بها القائلون بالجبر فإن المعتزلة يتأولونها بما يتفق ومعنى القضاء عندهم بحيث لا يحمل معناها على القضاء الحتم أو القدر الملزم بالمعصية.

ومما يستدل به القائلون بالجبر قوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ﴾ فظنوا أن الله خلق لجهنم جماعة من الناس بلا جريرة ولا ذنب اقترفوه وخلقهم ضالين ابتداء بحيث لا ينفلتون مما قضاه الله عليهم.. ولكن معنى الآية أن الله تعالى علم بما ســـيكون عـــليه العبادة وما سيكون منهم من أسباب موصلة إلى ما هم فيه من أحوال،

(١) النساء : ٨٠.

(٢) الرد على المجبرة : يحيى بن الحسين ٢/٦٣.

(٣) انقاذ البشر من الجبر والقدر للشريف المرتضى ١/٢٩٠ رسائل العدل.

فأخـــبر سبحانه عما سيكون منهم آخر الأمر، ثم ذكرت الآية فى آخرها السبب الموصل إلى كونهم فى جهنم قال تعالى: "لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام بل هم أضل "فأخبر الله عنهم أنهم لم يستعملوا ما معهم من أدوات النجاة حتى يسلموا بها من عذابه، فكان ضلال قلوبهم وعمى أبصارهم سبباً فى مآلهم وليس أن الله ابتدأهم بالخلق ليكونوا فى نار جهنم[1].

وأما قوله تعالى : ﴿وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾[2]. ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[3]. ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾[4]. فيستدل بها القائلون بالقدر على أن هؤلاء قد حقت عليهم كلمة ربك فلا يستطيعون خروجاً عنها. ولكن المعتزلة يفسرون إحقاق الكلمة هنا بأنها الحكم على من كفر بالنار لأن الله أعلم سلفا بما سيكون من العباد من طاعة أو معصية فأخبر عن الجزاء العدل لكل فريق.. فالعبد كان يستطيع أن يحسن الاختيار لنفسه ولكن لعـــبت به الأهواء واختار المعصية على الطاعة وعلم الله تعالى إنما وقع على اختيار العبد ومـــا تصير إليه عاقبته "ولم يدخلهم علمه سبحانه فى صغيرة ولم يخرجهم من كبيرة"[5]. وأما آيات المشيئة وما على شاكلتها فهى تتحدث عن كمال قدرته تعالى وأنه لا يخرج عـــنها شيء فى السموات والأرض فلو شاء الله أن يهدى الناس جميعاً على سبيل الإلجاء والإكراه لفعل بهم ولو فعل ذلك لبطلت التكاليف والثواب والعقاب ولما خلق الله الجنة والـــنار، ولكان الناس كلهم مصروفين لا متصرفين ومنفعلين لا فاعلين. ولكنه سبحانه أراد ألا يثيـــبا ولا يعـــاقب إلا عاقلاً متخيراً مميزاً فأمر العباد ونهاهم وبشرهم وهداهم وجعل لهم استطاعات ينالون بها المعاصى والطاعات ليطيع المطيع.. ويعصى العاصى"[6].

(١) انظر مسائل يحيى بن الحسين فى الرد والاحتجاج على الحسين بن محمد ابن الحنفية : المسألة ٢٦-٢:٢٤٩-٢٥٠ رسائل العدل.

(٢) غافر : ٦.

(٣) هود : ١١٩.

(٤) السجدة : ١٣.

(٥) نفس المرجع : ٢/٢٧٥.

(٦) المرجع السابق : ٢/ ٢٧٥، وانظر الانتصار للخياط : ١٢١-١٢٢.

وأمـــا قولـــه تعـــالى ﴿وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ فَزَيَّنُوا لَهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾(1).. وقوله ﴿كَذَلِـــكَ زَيَّـــنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾(2). وغير ذلك من الآيات التى قد يفهم منها أن الله يبتدئ عباده بالضلال والتزين فإنها مؤولة عند المعتزلة إلى ما يليق بها من معان أخرى لا تنســب إلى الله الجور والظلم. فإن قوله تعالى: "كذلك زينا لكل أمة عملهم" فإن هذه الآيـــات نـــزلت فى أبى جهل حين كان المسلمون يسبون آلهتم فذهب أبو جهل إلى أبى طالب عم الرسول قائلاً له. إن ابن أخيك يشتم آلهتنا ويقع فى أدياننا . فإن لم ينته وإلا شتمنا إلهه. فأنزل الله تعالى: "ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم كذلك زينا لكل أمة عملهم" تأديباً للمؤمنين حتى يمتنعوا عن سب آلهتهم لكى لا يجـــترىء المشـــركون على شتم رب العالمين والتزيين هنا هو الإمهال . كذلك قوله : "قيضنا لهم قرناء" فإن الله تعالى أمهلهم و لم يعاجلهم بالعقوبة كما فى قوله تعالى ﴿وَأُمْلِي لَهُـــمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾(3). وكأن تأخير الله العقوبة وتركهم ليرجعوا عما هم فيه بمثابة إقامة الحجة عليهم لينقطع بذلك عذرهم ، فكان إمهالهم بمثابة التزيين لهم إذ هو السبب فى تمـــاديهم فى كفـــرهم كما يقول العربى لعبده إذا تركه من العقوبة على الذنب بعد الذنب، وصفح عنه ليرجع، فتمادى العبد فى عصيانه، فيقول له سيده زينت الذى زينت لك وأطمعتك فيما أنت فيه إذ تركتك و لم أعاجلك بالعقوبة.

وأمـــا القـــرناء فإن الله أمر بمخالفتهم ونهى عن طاعتهم ﴿وَلا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِـــينٍ﴾(4). ﴿وَلا تُطِـــعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا﴾(5). فبين سبحانه إنه العدو اللدود للإنسان، فكان اتباعهم لقرنائهم سبباً فى أن خلى الله بينهم وبين قرنائهم و لم يدفع عنهم نـــوازل الســـوء عقابـــاً لهم على متابعتهم فكانت تخليته لهم بمثابة التقييض لهم بالقرناء لينفردوا بهم ويضلوهـم سواء السبيل(6).

(1) فصلت : ٢٥.
(2) الأنعام : ١٠٨.
(3) الأعراف : ١٨٣.
(4) القلم : ١٠.
(5) الكهف : ٢٨.
(6) انظر : المرجع السابق : ٢/٢٢١-٢٢٣.

وأمـــا الآيـــات التى تتحدث عن الطبع والختم على القلوب والرين عليها، والتى تـــتحدث عن عدم جدوى الإنذار لمن علم الله إنه لا يؤمن فمن الخطأ أن تفهم على أنها ابـــتداء من الله لعباده، بل هى جزاء على فعل المعصية السابق منهم، قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾(١). ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾(٢). فكفرهم الســـابق كان سبباً فى أن طبع الله على قلوبهم، وكذلك الختم على القلوب. فالله يقول فيهـــا: ﴿ أَفَـــرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً﴾(٣). فالآية ذكرت سبب الختم والإضلال له. حيث قد اتخذ إلهـــه هواه. فلم ينفعه نصح ولا استفاد من هداية السماء. فكان جزاؤه أن ختم الله على سمعـــه وقلـــبه. جزاء من الله. والقاعدة العامة التى يبنى عليها المعتزلة تأويلهم لمثل هذه الآيـــات هى أنه لا يجوز من الله تعالى أن يبتدئ عباده بالضلال والختم والطبع والتزيين وغـــير ذلك مما قد يفهم من ظواهر بعض الآيات ، لأن العدل الإلهى قد اقتضى أن الله تعـــالى قد منح جميع عباده الاستطاعة والأدوات التى تمكنهم من فعل الشيء وضده على سواء.

وأمـــا آيـــات الأضلال الواردة فى القرآن التى قد يفهم من ظاهرها أن الله أضل عـــباده بغـــير سبب تقدم كما فى قوله تعالى : ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾(٤). ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾(٥) يضل الله الظالمين. ﴿ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ﴾ (٦). إلى غـــير ذلـــك من الآيات الواردة فى هذا النوع.. فإنها كلها تعنى أن الله حكم عليهم بالضـــلال بمعـــنى سماهم به لما ضلوا هم بأنفسهم، وليس المعنى أنه أغواهم وأضلهم عن الصراط المستقيم ابتداء.. والآيات التى يعرضها المعتزلة فى هذا النوع أكثر من أن تحصى. ولكن ينبغى أن يعرف هنا أن القاعدة العامة فى فهمهم لهذا النوع من الآيات هى أن الله

(١) غافر : ٣٥.
(٢) النساء : ١٥٥.
(٣) الجاثية : ٢٣.
(٤) النحل : ٢٣.
(٥) إبراهيم : ٢٧.
(٦) غافر : ٣٤.

لا يضـــل خلقه ابتداء. بل يضلهم بعدما أضلوا هم أنفسهم، فيكون اضلاله لهم عقوبة عـــلى ضلالهم السابق، كما يزيد المؤمن إيماناً على إيمانه السابق. وهذا من مقتضى عدله وفضله[1].

كذلـــك يعرض المعتزلة الآيات التي تفيد أن الله يختص برحمته من يشاء من عباده ممـــا قـــد يفهم منه أن ذلك ينال من مفهوم العدل الإلهي أو ينسب إليه نوعاً من المحاباة لبعض خلقه بلا سبب، وعندهم أن اختصاص الله برحمته من يشاء من عباده يخرج على معنيين:

الأول : اختصاصـــه برحمـــته ومشيئته أن يزيد هدى ويزداد المؤمنون إيماناً لأن القاعدة العامة إنه ﴿مَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾ [2]. ويفسر هذا المعنى قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِيـــنَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُـــورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ﴾ [3]. فشاء سبحانه أن يختص برحمته من ثابر على طاعته وسارع إلى تنفيذ أوامره، كما شاء أن يختص من ترك هداه وأعراض عن ذكره بالخزى والغضب. وهذا عدل منه سبحانه.

الـــثاني : أن يخـــتص من يشاء من عباده المؤمنين بالسلامة وصرف السوء عنهم وإزاحة البـــلوى، وهذا فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده المؤمنين. وليس المعنى أن الله يدخل من يشاء في معصيته قهراً وإجباراً ويدخل من يشاء في طاعته قسراً، ففي كـــل مـــن الاختصاص بالرحمة أو الغضب سبب تقدم من العبد ترتب عليه ما يختصه الله به من الرحمة أو الغضب[4].

هل الإيمان بالقضاء يستلزم إنكار الحرية؟

لعـــل هذا السؤال كان محور بين المعتزلة والأشاعرة حول علاقة القضاء الإلهي بأفعـــال الإنســـان. وقبل الحديث عن موقف الأشاعرة لابد أن نضع أمامنا بعض أوجه

(١) العدل والتوحيد : يحيى بن الحسين : ٢/٨٦-٩١.

(٢) التغابن : ١١.

(٣) الحديد : ٢٨.

(٤) المسألة : الثامنة والثلاثون من مسائل الإمام يحيى : ٢/٢٨١-٢٨٣. رسائل العدل.

القصـــور أو التصـــورات الخاطئة فى مذهب المعتزلة وموقفهم من علاقة القضاء الإلهى بأفعـــال الإنسان. لقد زعم المعتزلة أن الإيمان بالقضاء والقدر يلزم عنه بالضرورة إنكار حـــرية الإنسان فى فعله. وليس المعتزلة وحدهم بدعاً فى ذلك. فلقد شاركهم فى ذلك خصـــومهم الأشاعرة، ولكن الفرق بينهما أن المعتزلة جعلوا حرية الإنسان أصلاً فرضوا القول بما يعارضها كالقضاء الأزلى، والأشاعرة جعلوا القضاء الأزلى أصلاً ورفضوا القول بمـــا يعارضـــه من حرية الإنسان وخلق أفعاله. وكلا الطرفين قد أصاب نصف الحقيقة وأخطـــأ فى نصـــفه الآخر. والسبب فى ذلك ظنهم أن الإيمان بالقضاء قد يتعارض مع حـــرية الإنسان أو العكس. وحقيقة الأمر أن الإيمان بالقضاء واجب ومسئولية الإنسان عـــن فعلـــه واجبة ولا تعارض بين الإيمان بالواجبين معاً لأن الحقائق لا تتعارض وإنما تتعاضد وتتعاون.

ولابد أن نبين هنا أن فهم المعتزلة لمشكلة القضاء الأزلى على النحو السابق كان نتيجة ضرورية لظنهم الخاطئ أن القضاء والحرية الإنسانية يمكن أن يتعارضا، ولعلهم فى ذلـــك مـــتأثرين بموقف خصومهم الجبرية الذين ظنوا أن الحرية الإنسانية تعارض مطلق الإرادة وشمول القدرة الإلهية فأنكروها تحقيقاً لشمول القدرة ومطلق الإرادة.

والـــذى يـــتأمل الكتاب والسنة يجد أن موقف القرآن من قضية أفعال الإنسان وعلاقـــتها بالقضاء الأزلى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بقضية التكليف والمسئولية الإنسانية ولا يســـتطيع مسلم أن ينكر أن هناك آيات تتحدث عن القضاء الحتمى الملزم الذى لا مفر مـــنه، ولكن السؤال المطروح هو : ما نوع هذا العمل الذى يتعلق به القضاء على سبيل الحـــتم والإجـــبار؟ هل هو عمل تكليفى مطلوب من الإنسان فعلاً وتركاً أو هو عمل كونى قدرى أن أصاب المؤمن بسراء فيجب عليه الشكر وأن أصابه بضراء وجب عليه الصبر. هذا هو محل الشبهة والخلاف.

نوعا القضاء:

وهنا يجب التفرقة بين نوعين من القضاء الإلهى :

النوع الأول : قضاء كونى قدرى ضرورى الوقوع تعبيراً عن مشيئة الله النافذة فى ملكه التى لا تخلو من الحكمة والغاية ونفاذ القضاء الكونى فى ملك الله لا يحاسب عليه الإنسان ثواباً أو عقاباً ولكن يجب عليه فى ذلك أحد أمرين: الشكر لله أن تسبب عن نفاذ قضائه سبحانه نعمة لأنه حينئذ وليها وصاحبها، أو الصبر على قضائه سبحانه أن أصاب الإنسان بسوء لأن ذلك لا يخلو من حكمة مطلوبة لله بالإضافة إلى ما فى ذلك من خير كثير قد يخفى على المرء معرفته. وهذا النوع من القضاء قد عبر عنه القرآن بقوله: ﴿ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾[1]. ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾[2]. ﴿ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ ﴾[3]. وذلك كالصواعق التى تصيب زرع قوم فتهلكه أو الأمطار التى تصيب بعض المنازل فتهدمها، والأمراض والابتلاءات كلها من هذا النوع.

النوع الثانى : قضاء دينى تكليفى شرعى مبنى على الاختيار وإرادة الإنسان وهو يتعلق بالشريعة أمراً ونهياً وهو مناط الثواب والعقاب فى الآخرة. والعبادات التى تقع من المسلم مع إنها تخضع للقضاء الدينى فهى تخضع فى الوقت نفسه للقضاء الكونى ما دامت قد وقعت فعلاً، لأن القضاء الكونى شامل لكل ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، فلا يند عنه شىء فى الموجودات. والكفر والفسوق والعصيان ماذامت قد وقعت فى الكون فعلاً فلا تخرج عن هذا القضاء الكونى. وينبغى ألا نفهم من تعلق القضاء الكونى بها أن الله يحبها أو يرضى عنها فليس كل ما يتعلق به هذا القضاء الكونى يكون محبوباً لله، بل يتعلق به القضاء الكونى لما لله فى ذلك من حكمة فقد يكون وسيلة إلى تحقيق مطلوب أو دفع مكروه لا يدفع إلا بذلك فلا يكون محبوباً فى ذاته بل لما يتعلق به من مصالح للعباد وهى خير لهم ورحمة بهم ووجودها أولى فى الحكمة من عدمها.

---

(١) البقرة : ١١٧.

(٢) يس : ٨٢.

(٣) الرعد : ١١.

ولقد أخطأ المعتزلة حين فهموا أن القضاء لا يكون إلا دينياً فقط وأهملوا القضاء الكـــونى. ومـــع أن العبادات إذا وقعت فعلا كانت بقضاء الله ديناً وكوناً والمعصية إذا وقعـــت كـــانت بقضاء الله كونناً لا دينا. والمؤمن مطلوب منه أن يؤمن بالنوعين من القضـــاء. فإذا وقعت منه الطاعة علم أنها بقضاء الله حيث سهل فيها ولطف ووفق إليها فيشـــكره ويحمـــده تحقيقـــاً لمعنى ألوهيته، وإذا وقعت منه المعصية علم أنها بقضاء الله فيســـتغفره ويطـــلب منه العون والهداية تحقيقاً لمعنى ربوبيته. وهذا المعنى يتحقق فى قوله تعالى: "أياك نعبد وأياك نستعين".

كمـــا أخطأ المعتزلة حين ظنوا إنه يجوز للمؤمن أن يحتج بقضاء الله على المعصية لأن الواجب فى ذلك أن يؤمن بالقضاء ولا يحتج به، لأن الله قد أبطل الاحتجاج بالقضاء والقـــدر حـــين لجأ بعض الناس إلى ذلك فأخبر الله أن "... حجتهم داحضة عنند ربهم وعـــليهم غضب ولهم عذاب عظيم، لأن الإيمان بالقضاء واجب والاحتجاج به مرفوض وباطل.

لا يجوز الاحتجاج بالقضاء على المعصية :

ولما كان أمر القضاء الكونى ومعرفته لا يتعلق به ثواب أو عقاب ولا مساءلة عنه أصلاً حجب الله علمه عنا حيث لا يناط به أمر ولا نهى وإنما أظهر الله لنا قضاءه الدينى عـــلى ألســـنة رســـله فى محكـــم آياته لنأتمر بها فى الفعل والترك، ومنح لذلك القدرة والاســـتطاعة و لم يطلب من العبد أن يحتكم إلى القضاء الكونى لأنه لن يسأل عنه ولكن طلب منه الصبر على ما ينزل به من ذلك القضاء.. قال صلى الله عليه وسلم "عجباً لأمر المؤمن أن أمره كله خير أن أصابته سراء شكر فكان خيراً له. وأن أصابته ضراء صبر فكان خـــيراً له"(١). وهذا هو المطلوب من المؤمن إزاء القضاء الكونى وما يلزم عنه، وليس له أن يحـــتج بـــه على معاصيه كما ظن المعتزلة جواز ذلك لأن ذلك كان حجة المشركين حين وبخهـــم الله بقـــول:﴿ قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا﴾ على زعمكم أن الله قضى عـــليكم بذلك. فالقضاء الدينى إنما عرف بطريق الرسل والوحى وأمكن الناس أن يعرفوا

(١) ورد الحديث فى ابن حنبل ٣٤/٥.

عـــن طريق ذلك الواجب والمحظور، والوعد والوعيد أما القضاء الكوني والعلم بما سيقع فعـــلاً من العبد باختياره حيال الأمور الدينية بتركه لها وإهمالها أو إتيانها والمحافظة عليها، فمعرفة ذلك من الأمور الغيبية التي لا يعلمها إلا الله ولا سبيل لأحد إلى معرفتها ، وإذا كان العبد لا يعرف ذلك يقينا فكيف يجوز له أن يحتج به على معاصيه أو يحمل معاصيه على القدر. ولذلك فقد رد القرآن على ذلك بقوله : "إن تتبعون ألا الظن. وأن أنتم ألا تخرصون". فالله لم يكلف أحداً معرفة غيوبه و لم يطلب من أحد أن يكشف عن حقيقة قضـــائه وقـــدره ليعمـــل وفقاً له، وإنما كلف عبيده بالأمر والنهي وطالبهم أن يكون ســـلوكهم وفقـــاً لهذه الأوامر والنواهي الشرعية. فمن أين يجوز الاحتجاج بالقدر على المعاصي حتى يبني على ذلك المعتزلة إنكارها للقضاء الكوني.

وســـبب الخطأ هنا عند المعتزلة إنهم لم يفرقوا بين القضاء الديني والقضاء الكوني وخـــلطوا بيـــنهما كما خلطوا بين نوعي الإرادة الدينية والكونية، وظنوا هنا أن كل ما يقضـــيه الله لابـــد أن يكون محبوباً له لأنه لا يقضي ما يكره. فالموقفان متشابهان تماماً. وكما أنكروا أن تكون المعصية مرادة لله، أنكروا أيضاً أن تكون بقضاء الله. وهذا يوضح لنا أنهم لم يعرفوا في مذهبهم إلا القضاء الديني فقط بينما القضاء الديني يخضع في الحكمة الإلهية للقضاء الكوني الشامل للكون كله فلا يتعبد الله الأمم إلا بما فيه صلاحهم الكوني والديني معاً.

ولقـــد أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم في كثير من الأحاديث النبوية بما يفيد سبق القضاء بما هو كائن إلى يوم القيامة من خير أو شر، سعادة أو شقاوة. ففي صحيح مســـلم أن أبـــا الأسود الدؤلي قال: قال لي عمران بن حصين أن رجلين من مزينة أتيا لرســـول الله صـــلى الله عـــليه وسلم فقالا : يا رسول الله أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحـــون فيـــه، أشيء قضي عليهم ومضى فيهم من قدر سابق، أو فيما يستقبلون مما آتـــاهم بـــه نبيهم، وثبتت الحجة عليهم ؟ فقال صلى الله عليه وسلم: "بل شيء قضى عـــليهم ومضـــى فيهم". وفي صحيح مسلم أيضاً من طريق جابر بن عبدالله قال: جاء سراقة بن جعشم فقال: يا رسول الله.. فيم العمل اليوم؟ أفيما جفت به الأقلام وجرت

بـــه المقادير. أم فيما يستقبل؟ قال صلى الله عليه وسلم: "لا، بل فيما جفت به الأقلام وجـــرت به المقادير". قال ففيم العمل؟ قال زهير: ثم تكلم أبو الزهير بشىء لم أفهمه. فسألت ما قال؟ قال: "أعملوا فكل ميسر لما خلق له".

والآثـــار فى ســـبق القضاء الإلهى بما هو كائن أكثر من أن تحصى فى هذا المقام، ويكفى أن نحيل هنا إلى كتب الأحاديث الصحيحة ففى كل منها كتاب فى القدر وتحت كل كتاب منها أبواب كاملة فى وجوب الإيمان بالقضاء والقدر على أنه من الله، ولكن الذى يحيك فى نفوس الناس من ذلك هو إذا كان القضاء قد سبق بالعمل. فما المخلص مـــنه ومـــا موقـــف الإنسان إزاء ذلك، هل يكون مختاراً فى فعله أم مجبراً؟ وهنا يجب الاستفسار والبيان فيقال ماذا تنعنى بسبق القضاء بذلك؟

الأسباب من قضاء الله :

أما سبق القضاء الدينى فلا شك أن الله قضى الطاعة على عباده إذ أمر بها وسبق فى عـــلمه أن فلاناً سيطيع باختياره فقضى له الطاعة، وسبق العلم بما سيكون ليس فيه إجـــبار ولا قهر للعبد. وكذلك علم أن فلاناً سيعصى باختياره سبيل الغى على الرشاد فقضـــى عـــليه المعصية بناء على اختياره هو. وليس فى سبق علمه بما سيفعله العبد من المعصـــية قهـــر ولا جبر، فلم يؤت العبد إلا من قبل نفسه فى الطاعة والمعصية، وتفسير القضـــاء الدينى وعلاقته بالفعل الإنسانى لا يحمل معنى القهر والجبر لأنه عبارة عن سبق العـــلم بما سيكون من العبد لأن العلم صفة انكشاف وإحاطة وليس صفة تأثير وتقدير. وهذا التفسير هو ما وضحه ابن عمر فى قوله للسائل: يا أبا عبدالرحمن أن أقواماً يزنون ويشـــربون الخمر ويسرقون ويقتلون النفس ويقولون كان فى علم الله، فلم نجد بدا منه. فغضـــب ثم قال: سبحان الله العظيم. قد كان ذلك فى علمه أهم يفعلوها، ولم يحملهم عـــلم الله على فعلها. وضرب لنا مثلاً توضيحياً على شمول علم الله وقضائه لكل شىء، ومـــع إحاطته بكل شىء فلا يحمل أحداً على فعل ما. فيقول ابن عمر: حدثنى أبى عمر بـــن الخطاب أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "مثل علم الله فيكم كمثل الســـماء الـــتى أظلـــتكم والأرض التى أقلتكم، فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والأرض كذلـــك لا تستطيعون الخروج من علم الله، وكما لا تحملكم السماء والأرض

عـــلى الذنوب كذلك لا يحملكم على الله عليها"[1]. وكذلك كان تفسير على بن أبى طالب فى شرحه للشيخ الذى سأله عن خروجهم إلى الشام وما نصيب ذلك من الأجر والثواب إذا كان ذلك بقضاء الله، فقال له على : لعلك تظن قضاء واجباً وقدراً حتماً.. إن الله تعـــالى أمـــر تخييراً ونهى تحذيراً ولم يكلف مجبراً ولا بعث الأنبياء عبثاً، ذلك ظن الذين كفروا[2]. فأبن عمر وعلى بن أبى طالب يوضحان هنا أن القضاء الدينى بمعنى علم الله الســـابق بمـــا سيكون فى كونه عام وشامل لجميع خلقه وليس يحمل أحدا من الخلق عـــلى فعل الطاعة أو المعصية قهراً. ولا يجوز لأحد أن يحتج فى ذنبه أو تقصيره فى واجبه بهـــذا الـــنوع من القضاء حيث لا حجة فيه لأحد، والرسول صلى الله عليه وسلم حين يســـأل فى ذلـــك المعنى فيقول: "أعملوا، فكل (ميسر) لما خلق له". فمن كان من أهل الســـعادة فسييســـر لعمل أهل السعادة، ومن كان من أهل الشقاوة فسييسر لعمل أهل الشـــقاوة. ومعـــنى هـــذا أن العمل سبب فى تحصيل أحد الأمرين: السعادة والشقاوة. فالواجب فى مسألة القضاء ثلاثة أمور:

الأول : وجوب الإيمان لكثرة ما فيها من نصوص صريحة لا تقبل التأويل أو الرفض.

الثانى : لا يجوز الاحتجاج به لأن سبق العلم الإلهى بما سيكون ليس من شأنه التأثير فى الأشياء إيجاداً أو إعداماً، وإنما هو انكشاف تام يقع على اختيار العبد لأفعاله.

الثالث : لا يجوز ترك العمل اتكالاً على ما سبق القضاء بها كما يقوله الجهلة من الناس بـــأن كل ما قدر سوف يكون. والرسول حين سئل : أندع العمل اتكالاً على القدر؟ قال: "لا أعلموا ...".

فالعمل هو السبب الموصل إلى الشقاوة والسعادة التى كتبت للإنسان فى الآخرة، وإذا كان الله قد قضى سعادة فلان من الناس فلابد أن يقضى معها العمل الموصل إليها لأن مما قضى الله به أن النتائج لا تحصل إلا بعد سبق المقدمات والأسباب، وإذا قدر أن فلانـــاً سيكون شقياً فإنه يقدر أيضاً العمل الذى يوصله إلى الشقاوة من ترك واجب أو

(١) طبقات المعتزلة : ٢٥-٢٦.

(٢) نفس المرجع : ٢٦.

فعل محظور، ويكون تركه العمل الموصل إلى السعادة من جملة الأسباب المقدرة عليه التى سبق علم الله بها أيضاً، وهذا المعنى قد أخذ به الرسول فى مستوى آخر من مستويات الحياة العملية. فلقد روى الترمذى أنه قيل : يا رسول الله أرأيت أدوية نتداوى بها ورقى نسترقى بها وتقاة نتقيها، هل ترد من قدر الله شيئاً؟ فقال:"هى من قدر الله"(١)، وذلك أن الله قد علم الأشياء على ما هى عليه أزلاً فكتبها كذلك فى أم الكتاب، وقدر أنها لا تكون إلا بأسبابها الموصلة إليها، فمن ظن أن سبق القضاء كاف فى تحصيل ما كتب له، أو أن ما قضاه الله سيقع بدون مسببه الذى قدره الله له كان جاهلاً بسنن الله فى كونه، لأن جميع الأسباب قد سبق علم الله بها وكتابته لها وتقديره أياها وقضاؤه بها كما تقدم ربط ذلك بمسبباتها، كالأسباب التى ينبت الله بها الزرع من مطر وسقى وتعهد ذلك بالبذر والحرث فكل هذه أسباب متكاملة متعاونة فى تحصيل المقصود، قال تعالى " فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات" وكذلك الأكل بالنسبة للشبع والماء بالنسبة للأرواء، وهذه كلها أمور سبق علم الله بها أن كل سبب منها مرتبط بنتيجته، لأن ذلك عبارة عن القوانين الإلهية، أو الأوامر الإلهية السارية فى أشياء هذا الكون التى تربط بينها وتجانس بين أفرادها.

وهذا القانون ينطبق على القضايا الكونية التى لا دخل للإنسان فيها كما ينطبق على أعمال الإنسان نفسه من المعصية والطاعة. فهلاك الأمم ونكسات الشعوب وغيرها من الظواهر الاجتماعية العامة لا تحدث إلا بأسباب أو سبق مقدمات تؤدى بالضرورة إلى ما يحدث فى المجتمع. والله لما قضى بهلاك هذه الأمم أو غيرها قضى فى نفس الوقت السبب المؤدى إلى حدوث الهلاك "سنة الله التى قد خلت فى عباده ولن تجد لسنة الله تبديلاً". وكذلك فعل الإنسان الفرد سبب موصل إلى ما كتب له من شقاوه وسعاده، والقرآن قد أخبر فى كثير من آياته بأن هذا النظام هو المطرد فى فعل الله بعباده، فلا يفعل بهم شيئاً إلا بعد أن يفعلوا هم المقدمات التى تناسب ما يفعله الله بهم. وهذه المقدمات

(١) انظر الترمذى : كتاب الطب، باب ما جاء فى الرقى والأدوية، وقال عنه الترمذى (حسن صحيح) ٨/ ٣١٥، ابن ماجة ٢/١١٣٧.

هى من قدر الله كما أن الرقى من قدر الله. قال تعالى فى شأن الأمم والشعوب: ﴿ فَكُلًا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُم مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُم مَّنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُم مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُم مَّنْ أَغْرَقْنَا﴾(١) ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾ (٢) ﴿ فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا﴾(٣). ﴿فَأَهْلَكْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِن بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ﴾(٤). ﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾(٥). ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا﴾(٦)" وهكذا نجد فى القرآن نماذج كثيرة من قصص الشعوب التى تفشى فى أفرادها أسباب الإنهيار والضعف من ظلم وبغى وارتكاب الفواحش ما ظهر منها وما بطن. فحقت عليها كلمة ربك بالقضاء الكونى الذى سبق به العلم الإلهى. من انهيار أو هلاك أو خسف. فالسبب من العبد. والمسبب ضرورى الوقوع إذن وهو ما قضاه الله.

وكذلك أخبر القرآن عن مصائر الأفراد من سعادة وشقاوة وبين أنها لا تكون إلا بالعمل وليس بمجرد سبق القضاء. قال تعالى: ﴿ كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾(٧) ﴿ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾(٨). ما سلككم فى سقر؟ قالوا لم نك من المصلين، ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين" وأمثال ذلك فى القرآن كثير. وكلها تبين أن سبق القضاء مرتبط بما يقدمه الإنسان من أسباب السعادة أو الشقاوة، وسبق القضاء بمصائر هؤلاء الأفراد هو علمه تعالى بما سيئول إليه أمرهم وكتابة ذلك عليهم، وهنا يجب أن ننبه إلى أن العلم نوعا:

(١) العنكبوت : ٤٠.
(٢) هود : ١٠٢.
(٣) النمل : ٥٢.
(٤) الأنعام : ٦.
(٥) الأنبياء : ١٠٥.
(٦) الأعراف : ١٣٧.
(٧) الحاقة : ٢٤.
(٨) الأعراف : ٤٣.

الأول : علم نظرى لا أثر له فى إيجاد المعلوم. كعلمنا بأخبار الأمم الماضية وعلمنا بذات الله وصفاته. فإن هذا النوع من العلم لا يكسب المعلوم صفة لم تكن له. ولا يؤثر فيه إيجاداً أو إعداماً فليس موجباً بنفسه لأحداث شىء ما، بل هو مطابقته الكاملة لذلك الشىء على ما هو عليه.

الثانى : "علم عملى يترتب عليه وجود المعلوم وصفاته. كعلم الإنسان وتصوره لما يريد القيام به غدا من أعمال. فهذا يستدعى منه أن يرتب الأمور ويضع المقدمات ويستخلص النتائج. وتعلق علم الله تعالى بأفعاله الكونية الواقعة فى ملكه هو من النوع الثانى. وتعلق علمه تعالى بأفعال عباده وبما يئول إليه أمرهم من النوع الأول – ولله المثل الأعلى – وليس العلم مؤثراً فى وجود الأشياء على هذا النحو السابق. والذى أريد أن أخرج به من ذلك التفصيل أن القضاء الدينى لا يحمل معنى الجبر أو الإلزام للإنسان ولا يتعارض مع القول بحرية الإنسان فى أفعاله.

الإنسان والقضاء الكونى :

أما القضاء الكونى فلعله موطن الشبهة ومحك الخلاف فى ذلك. ومما ينبغى معرفته هنا أن الله سبحانه قد حجب عن غيره معرفة غيبه كما قال تعالى: ﴿ **وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلا هُوَ**﴾[1] وهذه الأمور الغيبية هى متعلقات القضاء الكونى الذى لا يعلمه إلا الله والله لا يحاسب العبد على مخالفه القضاء الكونى أو موافقته، ولم يطلب من أحد معرفته ليعمل وفقاً له، وإنما أخفاه عن عباده لأنه موطن الابتلاء للإنسان فى الحياة الدنيا وفى الآخرة. ويجب أن نفرق هنا بين نوعين من الأفعال التى تتعلق بالإنسان من جانب القضاء الكونى:

١- نوع يشارك فيه الإنسان ببعض عناصره كالهارب إذا اتلف زرعاً وكالعبادة وأثارها.

٢- نوع لا حيلة فى دفعة ولا تحصيله، كهلاك الزرع. وهدم البيوت بسبب المطر. وموت الأبناء. والفقر والغنى والصحة والمرض. وموقف الإنسان إزاء هذا النوع من الأفعال الكونية يتطلب منه أمرين:

---

(١) الأنعام : ٥٩.

الأمر الأول : قبل حلول القضاء به. فيستعين الله سبحانه ويدعوه ويتوكل عليه ويعلم أنه لا حول ولا قوة إلا بالله. وبالجملة يتطلب الإنابة إلى الله خوفاً وطمعاً.

الأمـــر الـــثاني : بعد حلول القضاء فيصبر على ما أصابه ويعلم أن ما أصابه من ذلك لم يكنن ليخطئه وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه ويدعو الله بأن يكشف عنه ما نزل بــه والله يحب أن يعبد بالصبر وبالدعاء كما يجب أن يعبد بالصيام والصلاة والحج. قال تعالى: ﴿ **وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**﴾(١). ﴿ **وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ**﴾(٢).

وعلى المرء أن يعلم أن هذه الأفعال ليست عبثاً أو لا حكمة لله تعالى فيها. فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، بل يجب عليه أن يؤمن بأن الله حكيم لا يفعل العبث وعدل لا يظـــلم وإذا غابت معرفة الحكمة فى مثل هذه الأمور على وجه التفصيل فعليه أن يسلم بوجودهـــا على سبيل الإجمال ما دام قد عرف أن الله حكيم عدل ومعرفة الحكمة فيها عـــلى ســـبيل التفصيل مما يعز عليه معرفته لدقته وغياب أثرها عنه، لأن هذا النوع من الأفعال مما تتعلق به الخطة العامة لصلاح الكون وليس الإنسان إلا لبنه فى بنائه يجب أن يخضع فى ذلك لما يجرى على سائر أفراده. مما لابد منه لصلاح حاله وانتظام أموره.

والله لا يعـــاقب عباده على مخالفة هذا النوع من القضاء. بل قد يبتليهم به ليرفع بذلك شأنهم عنده ويعلم من صدق إيمانه ومن نافق فى إيمانه. قال تعالى ﴿ **أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُـــتْرَكُوا أَنْ يَقُولُـــوا آمَنَّا وَهُمْ لا يُفْتَنُونَ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِيـــنَ صَـــدَقُوا وَلَيَعْـــلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ**﴾(٣). ﴿ **وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّـــابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ**﴾(٤). ﴿ **وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْـــأَمْوَالِ وَالأَنْفُـــسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ**﴾(٥). فالله تعالى يجرى على عباده هذا

---

(١) البقرة : ١٥٥.
(٢) فصلت : ٣٥.
(٣) العنكبوت : ٢، ٣.
(٤) محمد : ٣١.
(٥) البقرة : ١٥٥.

الـــنوع مـــن القضاء ابتلاء منه لعباده ليعرف بذلك أولو العزم منهم وأصحاب العقائد الثابـــتة. وهذا قد جربه الله مع أنبيائه ورسله "فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى آتاهم نصـــرنا" والأمر فى ذلك كالصائغ الذى يختبر ما عنده من معادن ليميز منها الخبيث من الطيـــب والجيد من الردئ وهذا شأن الله ف خلقه يبلوهم بذلك ليبتلى ما فى صدورهم من عرى الإيمان ويكشفها لهم. وهذا النوع من القضاء لم يسمه الشرع شراً، وإنما سماه ابـــتلاء وفتنة لأنه لا يقع بالمؤمن إلا لغاية وحكمة حميده كان وجوده لأجلها خير من عدمه فى الحكمة العامة. وموقف المؤمن منه هو الصبر والدعاء والإنابة إلى الله. فإن قصر فى آداء ذلك المطلوب من الصبر والدعاء فسوف يحاسب على تقصيره وليس على نزول الـــبلاء بـــه، قال صلى الله عليه وسلم "عجباً لأمر المؤمن أن أمره كله خير وليس ذلك لأحـــد إلا لـــلمؤمن أن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له. وأن أصابته سراء شكر فكان خيراً له[1].

منزلة الدعاء فى رفع القضاء:

وقد جعل الله الدعاء سبباً فى كشف الغمة ورفع البلاء الذى يترل بالمؤمن مما لا دخـــل له فى تحصيله. والدعاء فى بابه عبادة يحب الله أن يتقرب العبد بها إليه تحقيقاً لمعنى الربوبية فى حاجة العباد إلى من يتعهدعم ويكتشف عنهم ما حل بهم من البلاء، والدعاء يقتضى الإجابة كسائر الأسباب فى اقتضاء مسبباتها وليس علامة أو دليلاً على ذلك كما يقول البعض، كما أنه ليس عباده محضة يتقرب بها إلى الله ولا أثر له فى حصول المطلوب إيجـــاداً أو إعداماً ، فالله تعالى قد علق الإجابة على الدعاء تعليق المسبب بالسبب. قال تعالى: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[2]. فعلق الاستجابة على تقديم الدعاء من المؤمـــن. وإذا تقدم بالدعاء و لم يحصل له مطلوبه فليس أعراضًا من الله عنه بل قد يكون الدعـــاء غير مستكمل لشروط الإجابة أو قد يكون مطلوب العبد فى ذلك يتعارض مع الصـــالح له وما عند الله خير مما عنده فيعطيه الله سبحانه ما يراه هو أنه الخير والصلاح

(١) ورد الحديث فى : مسلم (كتاب الزهد) وفى ابن حنبل ٣٤/٥.

(٢) غافر : ٦٠.

وقد لا يوافق ذلك هوى العبد أو مطلوبه، لأن الله سبحانه لا يستجيب إلا بتقديم ما يراه سبحانه أنه خير وأنفع للعبد قال صلى الله عليه وسلم : ما من مسلم يدعو الله بدعوة ليس فيها أثم ولا قطيعة رحم إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث خصال، أما أن يعجل له دعوته (في الدنيا)، وأما أن يدخر له من الخير مثلها، قالوا يا رسول الله: إذا نكثر. قال: الله أكثر[1]." وكان عمر بن الخطاب يقول: إني لا أحمل هم الإجابة وإنما أحمل هم الدعاء. فإذا ألهمت الدعاء فإن الإجابة معه.

والواقع الذى أخبر به القرآن يشهد لصحة ذلك. فإن القضاء الكونى كان إذ أنزل بنبى من الأنبياء بقصد الاختبار والابتلاء لم يكن للأنبياء سبيل إلا الصبر والتوجه إلى الله بالدعاء ليكشف عنهم ما نزل بهم ثم يأخذون فى أسباب ذلك معتمدين على الله ومستعينين به قال تعالى حاكياً عن نوح وما نزل به وبقومه المؤمنين من البلاء ﴿ وَلَقَدْ نَادَانَا نُوحٌ فَلَنِعْمَ الْمُجِيبُونَ وَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ﴾[2]. وقال تعالى حاكياً عن يونس وهو فى بطن الحوت ﴿ وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾[3].

والذى يستقرئ أخبار الأنبياء السابقين فى مواقفهم حين يترل بهم القضاء يستطيع أن يقف على الحقائق التالية :

١- كان موقفهم الإيمان المطلق بأن ما يترل بهم هو قضاء الله فيهم. فكانوا لا يجزعون لما يترل بهم من البلاء خيراً كان أو شراً.. ضراً أو نفعاً على أنه من الله، ويتذرعون بالصبر على ذلك.

٢- التوجه إلى الله بالدعاء باعتبار ذلك سبباً مباشراً فى كشف ما نزل من القضاء. فالله هو الذى قضى ذلك وحده، فكان يتوجه إليه بالرجاء وحده.

(١) ورد الحديث فى ابن حنبل ٤٤٨/٣.

(٢) الصافات : ٧٥.

(٣) الأنبياء : ٨٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٣- الأخذ فى الأسباب التى نصبها الله فى كونه وجعلها سبباً موصلاً إلى توصيل المقصود من ذلك، فنوح أخذ فى بناء السفينة التى كانت سبباً فى نجاته هو ومن معه، وزكريا لم يعتمد على مجرد الدعاء فى أن يرزق بالولد، بل أخذ مع ذلك فى الأسباب العادية التى تقضى مباشرة الزوجة لإنجاب يحيى. وكذلك بقية الأنبياء كانوا يأخذون فى الأسباب معتمدين على الله فى كشف ما نزل هم من البلاء.. وهذا يعنى إنهم لم يتركوا العمل اتكالاً على سبق القضاء بما وقع.

٤- نستطيع أن نفرق فى مسلك الأنبياء إزاء ما يترل بهم من القضاء بين موقفين:

(أ) موقفهم نحو جريان الحكم أزلاً بما وقع من القضاء.. فهنا كان موقفهم هو الإيمان به والرضى عنه والصبر بما جرى والتسليم على أنه من الله. وهذا هو الرضا بالقضاء خيره وشره، وهو المطلوب من المؤمن.

وقال تعالى عن زكريا : ﴿ وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾(١)، وقال تعالى حاكياً عن أيوب: ﴿ وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ﴾(٢).

فهؤلاء جميعاً نماذج من البشر الذين اصطفاهم الله من خلقه وجعلهم محلاً لأثر القضاء الكونى من الإبتلاءات ووضح القرآن موقفهم إزاء هذا القضاء لنعتبر بهم ونقتدى بسلوكهم. وقال تعالى مخاطباً الرسول فى ذلك: ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾(٣). فلم يقص القرآن علينا آثارهم إلا للاعتبار والاقتداء وفى جميع مواقفهم مما يترل بهم من القضاء كانوا يلجأون إلى الله بالدعاء لإيمانهم أن الدعاء سبب فى الإجابة كما أن المعصية سبب فى العقاب. وقد علمنا القرآن ذلك فى قوله تعالى: ﴿ أَمَّنْ يُجِيبُ

(١) الأنبياء : ٨٩.
(٢) الأنبياء : ٨٣.
(٣) الأنعام : ١٠٥.

﴿الْمُضْـطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الأَرْضِ أَئِلَهٌ مَعَ اللَّهِ﴾(١). فبين سبحانه أنه وحده الذى يكشف السوء ويجيب الداعى إذا دعاه.

والرسول صلى الله عليه وسلم وهو أعلم الخلق بربه كان يعلم أن الدعاء هو السبب فى كشف ما يترل بالمؤمن من البلاء. ولقد ضرب لذلك مثلاً فى يوم بدر فكان يتضرع إلى السماء حتى كشف عن أبطه ويقول: اللهم نصرك الذى وعدتنا. اللهم نصرك الذى وعدتنا، وعلمه بالنصر لم يمنعه من الاجتهاد فى الأخذ بالأسباب وكان الدعاء من جملة تلك الأسباب.

(ب) موقفهم مما نزل من البلاء سواء كان مرضاً أو فقراً أو غير ذلك من أنواع الابتلاءات، وهنا نجد أن جميع الأنبياء مع إيمانهم بأن القضاء قد سبق بذلك. إلا أنهم جميعاً كانوا يسلكون مسالك مختلفة فى مدافعة ما يترل بهم من البلاء. ويعالجون ما يترل بهم من البلاء. بالدواء المناسب وبالأسباب الكونية التى وضعها الله لذلك. وهذا يعنى أنهم كانوا يؤمنون بوجوب الرضا بما سبق به القضاء. ووجوب مدافعة ما يترل بهم من آثار، فالأول يجب الرضى به، لأنه من الله. والثانى لا يجب الرضى به بل يجب مدافعته. ولو كان الرضى بالفقر والمرض والألم مطلوباً لما كان على الأنبياء أن يسلكوا فى مدافعته مسالك مختلفة مع إيمانهم أنه من الله.

وذلك لأن القضاء إذا كان قد سبق بما يترل من البلاء فقد سبق أيضاً بما يدفعه من الدواء وإذا كان واجب المؤمن أن يرضى بما سبق به القضاء فمن واجبه أيضاً أن يبحث عن العلاج الذى سبق به القضاء لكشف ما نزل من البلاء. قال صلى الله عليه وسلم: "تداووا فإن الله ما خلق داء إلا وخلق له دواء"(٢). وهذا المعنى أكده الرسول فى حديث الرقية، فبين إنها من قدر الله. وحين أمر عمر بن الخطاب أن يفر الناس من مرض الطاعون وسأله بعض الناس : أنفر من قدر الله يا عمر؟ قال: نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله. وقال صلى الله عليه وسلم: "فر من المجذوم فرارك من الأسد" وهذا يبين لنا أن

---

(١) النمل : ٦٢.

(٢) ورد الحديث فى البخارى (كتاب الطب، باب ما أنزل الله داء إلا وأنزل له دواء) ١٦٤/٧.

الأيمان بالقضاء واجب والأخذ بالأسباب واجب لأن الإيمان بالقضاء هو نظام التوحيد. والإيمان بالأسباب هو نظام الشرع الذى يوصل إلى تحصيل النافع ودفع الضار.

معنى الهداية فى كتاب الله :

يسبق إلى إفهام كثير من الناس أن الله سبحانه لو اختص بعض عباده بأنواع من الفضل فقد حرم غيرهم ومنعهم حقاً من حقوقهم. فإذا اختار نبياً فيعترض عليه البعض قائلاً "لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم" وإذا اختص بعض عباده بأنواع من رحمة كالهداية مثلاً فقد يحتج بعض الناس بأن الله منع الهداية عنه وأختص به غيره. وكأن الله إذا هدى أحداً فقد أضل غيره عن سبيل الهدى وهذا مصدر خطأ كبير فى فهم مسألة سبق القضاء بالهداية والضلال. والقرآن يوضح لنا ما فى هذه القضية من لبس حين نعرف أن الهداية الواردة فيه على أنواع ثلاثة:

النوع الأول : هداية عامة لجميع الكائنات. فالله هدى كل نفس إلى ما يصلح شأنها وفطرها على جلب النافع ودفع الضار عنها. وهذه أعم مراتب الهداية.. هداية الحيوان بفطرته إلى ما يصلح معاشه ويدفع عنه ما يسوؤه. والعقل فى الإنسان أحد مظاهر هذه الفطرة التى يشترك فيها مع بقية الكائنات الأخرى، قال تعالى: ﴿ **وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا** ﴾(١). ﴿ **الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى** ﴾(٢).. وهذه الهداية تقترن بخلق الكائن فى ابتداء أمره وحياته فهدى الطفل إلى التفام ثدى أمه، وهدى الحيوان والطير وغيرهما إلى جلب النافع ودفع الضار. وهذه الهداية الفطرية قد ساعدت كل كائن إلى الاعتراف بربه وذكره. قال تعالى: ﴿ **وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ** ﴾(٣)، وهذه الهداية تقترن فى القرآن كثيراً بالخلق للدلالة على الله الخالق: "قال فرعون : فمن ربكما يا موسى؟ قال: ﴿ **رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى**

(١) الشمس : ٧، ٨.

(٢) الأعلى : ٢، ٣.

(٣) الإسراء : ٤٤.

﴿كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[1]. قال الحسن وقتادة: أعطى كل شيء صلاحه من الخلق لما يصلح به لما خلق له وهداه إلى ذلك.

فالهدايـــة العامة دائماً تقترن بنعمة الخلق لأن الخلق أعطاه الوجود العيني للأشياء والهدايـــة إعطاء الوجود الذهني والعلمي لها. فهذا خلقه.. وهذا هداه وكلها عامة فيما خلقه الله.. ذاتية فيه وليست خارجة عنه.

الـــنوع الـــثاني : هداية البيان والإرشاد والتعليم. وهذا النوع هو وظيفة الرسل والكتب المنزلة من السماء، وهو خاص بالمكلفين فقط.

وهـــذه الهدايـــة هـــي الـــتي أثبتها الله لرسوله بقوله: "وإنك لتهدى إلى صراط مســـتقيم"[2]. وهي أخص من التي قبلها وبها تقوم حجة الله على عباده فلا يعذب أحداً مـــن خـــلقه إلا بعد أن يقيم الحجة عليه بأن هداه وبين له طريق الغي من الرشاد. قال تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[3]. وحتى لا تقول نفس "لو أن الله هداني لكـــنت المـــتقين" والله تعالى لم يحل بين أحد من خلقه وبين هذه الهداية بل خلى بينهم وبينها ومنحهم أدوات تقبلها ووسائل الاستفادة بها من العقل والفطرة، وأقام لهم بذلك أسباب الهداية ظاهرة أو باطنة، ومن حرمه من خلقه بعض الأدوات أو الوسائل كزوال العقـــل أو الصـــغر أو المرض فقد حط عنه من التكاليف بحسب ما حرمه من ذلك قال تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى الأَعْمَى حَرَجٌ وَلا عَلَى الأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾[4].

وقال صلى الله عليه وسلم: رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق[5]. كما اتفق رجال الأصول على أنه "إذا أخذ مـــا وهب انقطع ما وجب". وهذه الهداية هي مصدر التكليف ومناطه وبها تقوم الحجة

---

(١) طه : ٤٩، ٥٠.

(٢) الشورى : ٥٢.

(٣) الإسراء : ١٥.

(٤) النور : ٦١.

(٥) ورد الحديث في مواضع كثيرة من البخاري في كتاب الحدود والطلاق ابن حنبل ١٤٤/٦.

وتكون المساءلة بالثواب والعقاب. وهى لا تستلزم الاهتداء أو التوفيق من العباد. بدليل أن بعض الناس آمن بدعوة الرسل وبعضهم كفر بها، ولكنها سبب فى حصول الاهتداء وحصول السبب ليس كافياً فى وجود مسببه لأنه قد يكون هناك من العوائق ما يمنع ذلك.

إما لعدم كمال السبب أو لعدم صلاحية القابل للأثر كان يطرأ عليه ما يفسده ويغير حاله. والسبب هنا لا يجوز القول بعدم كماله لأنه من جهة الله سبحانه فهو قد بعث الرسل وأنزل الكتب، والرسل قد بلغت أممها ووضحت لهم سبيل الرشاد فلا نقص فى السبب إذن. وإنما لم ينتفع العبد بما جاء به الرسول لما طرأ عليه من فساد فطرته وطغيان مادته. فلم يلتفت إلى هدى الرسل و لم يستفد مما جاءوا به. فالقصور فى المحل القابل للأثر وهو الإنسان وليس فى نقص السبب. قال تعالى: ﴿ **وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى**﴾(١). فإن الله هداهم بإرسال الرسول إليهم فلم يهتدوا بما جاء فأضلهم الله عقوبة على ترك الاهتداء بما جاء به الرسل. وهذا شأن الله فى كل نعمة أنعم بها على عباده إذا كفروا فإنه يسلبها منهم بعد أن كانت حظاً لهم لأن الله "لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم". ولكن يطرأ هنا سؤال هو: إذا كان الله قضى على بعض الناس بالمعصية، فكيف تقوم عليه الحجة بالرسالة إذا كان لا يستفيد منها؟

وهنا يجب التنبيه إلى التفرقة بين ما هو من الله وما هو من الإنسان، فالله قد أكمل الإنسان ومنحه أدوات الاهتداء وبعث إليه من يهديه إليه وخلى بينه وبين الرسل، و لم يحل بينه وبين ما يهديه، وإذا حرمه بعض الأدوات فإن يسقط عنه من التكليف بحسبها وأقام لهم أسباب الهداية ظاهراً وباطناً وهذا هو حجة الله على عباده، فلم يمنع أحداً شيئاً من ذلك ولن يحاسب أحداً من خلقه ما لم تقم عليه الحجة بكل ذلك. والقرآن قد قص علينا ما كان من الأمم التى أرسل الله إليها رسلاً فلم تستفد بهديهم، فقال يصف حالهم فى نار جهنم: ﴿ **كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ**﴾(٢). فالذى حدث من الله

(١) فصلت : ١٧.

(٢) الملك : ٨.

هـــو الهداية وكان من العبد التكذيب والضلال، فكان فى مقدور العبد أن يتبع الرسول ويؤمـــن بما جاء به وليس ذلك شيئاً خارجاً عن قدرته أو فوق طاقته. نعم: فى مثل هذه الحالة فإن الله يخلى بين العبد ونفسه والنفس بطبعها أمارة بالسوء، إلا ما رحم ربى. فإذا وكـــل الإنسان إلى نفسه قادته إلى الهلاك وهو بذلك يكون قد قطع عنه توفيقه ولم يرد الله أن يعيـــنه على نفسه ليقبل العبد بقلبه إلى الله. قال تعالى: ﴿ **وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ**﴾[1]. وهو سبحانه إذا فعل ذلك بأحد من خلقه فليس ظالماً لأنه لم يسلبه حقاً له ولم يمنعه من الدلالة أو البيان وهذا فى مقدور العبد فعله. ولكن حرمه التوفيق والسداد عدلاً منه فى خلقه.

الـــنوع الثالث : هداية التوفيق والسداد والإلهام وخلق الدواعى للخير والهداية وإيجـــاد المشـــيئة المستلزمة للفعل وهذه المرتبة أخص أنواع الهداية لأنها لا تكون إلا لمن قضى له كوناً بالسعادة فعلاً.

وهذا النوع من الهداية يستلزم أمرين :

أحدهما : فعل الرب تعالى وهو الهدى بخلق الداعية على الفعل والمشيئة له.

الـــثانى : فعل العبد وهو الاهتداء ، وهو أثر للفعل الأول "الهدى"، قال تعالى: ﴿ **قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ**﴾[2]. ولا سبيل إلى وجود الأثر الذى هو الاهتداء من العبد إلا بعـــد وجود المؤثر الذى هو الهداية من الله فإذا لم يحصل فعل الله لم يحصل فعل العبد. وهذا النوع من الهداية لا يقدر عليه أحد إلا الله سبحانه. ولقد نفى القرآن هـــذا النوع من الرسول لأنه ليس من وظيفته ، قال تعالى: ﴿ **إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ**﴾[3].

قال أهل الجنة: الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله"[4].

(١) الحجرات : ٧.
(٢) آل عمران : ٧٣.
(٣) القصص : ٥٦.
(٤) البقرة : ٢٧٢.

وهــذا النوع من الهداية لا يعطيه الله للناس بلا سبب يتقدم به العبد بين يدى الله وإنما "يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام" فاتباع النوع الثانى من الهداية هو شرط فى حصــول هــذه الهداية الخاصة، قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ ﴾(١). والأمر فى ذلك كما يشاهده الإنسان فى عالم الشهادة فإن من يتقرب إليك ويأتمر بأمرك ونهيك ويكون حيث تريد أن يكون فإنك لا شك تنزله مكانة أسمى وأرفع من غيره الذى لم يأتمر بأمرك ولا نهيك. بل كان حيث تريد ألا يكون.

وهــذا النوع من الهداية هو الذى نفاه القرآن عن الظالمين والفاسقين والكاذبين والمســرف المــرتاب، وكل آية فى القرآن وردت فى نفى الهدى فيجب حملها على هذا النوع لأن هداية البيان والدلالة لم يمنعها الله أحدا من خلقه لأنها عامة فيهم.

أما هذا النوع فهو فضله يختص به من يشاء من عباده ولا حرج فى ذلك.

وهذا النوع هو الذى أنكرته المعتزلة وقالت أن العدل يقضى بالتسوية بين العباد فى كــل شىء وتجعل آيات القرآن فى ذلك النوع من المتشابه وتتأوله تأويلات باطلة لا ســند لها من اللغة أو العقل كأن يقولوا المراد بذلك تسمية من يشاء مستهدياً أو ضالاً. وليس فى لغة العرب أن قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ على معنى ليس عليك تسميتهم أو أنك لا تسمى من تشاء مهتدياً ولكن الله يسمى من يشاء وهذا بلا شك تأويل فاسد لا سند له.

ولا ينال من العدل الإلهى شىء إذا اختص الله بهذا النوع من تقرب إليه من عباده وحرمه من حاد عن سبيله. فهو فضله يؤتيه من يشاء ويمنعه عن من يشاء وإنما ينال من العدل الإلهى لو حرم أحداً من الهداية العامة ثم حاسبه على أمره ونهيه والواجب فى ذلك أن يعــرف أن الله جعــل الهداية العامة مقدمة لنيل الهداية الخاصة أو الحرمان منها. فهو تفضــل على الجميع بالهداية العامة واختص من اهتدى بها بالهداية الخاصة وكانت جزاء مــن الله عــلى من سلك سبيل الهداية العامة تحقيقاً لقوله تعالى : ﴿ وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا ﴾ والظلم يكون إذا منح هذه الهداية من ليس أهلاً لها ولا مستحقاً إياها.

---

(١) محمد : ١٧.

والله سـبحانه هـو الذى يخلق فى قلب العبد الدواعى والمشيئة إلى الفعل الحسن فيـترجح عنده الفعل على الترك. قال تعالى : "ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه فى قـلوبكم. وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان"، وهذا الفعل الإلهى مثل خلق الداعية القلـبية للفعل وإيجاد المشيئة ليس حقاً مكتسباً على الله لعباده ولكنه تفضل منه ورحمة. وصاحب الفضل يتصرف فيه كيف يشاء ويختص به من يشاء من عباده ويمنعه من يشاء. وهـو سبب تام يلزم عنه أثره بالضرورة وهو ترجيح جانب الفعل على الترك. ولو منع الله هـذا الفضل أحدا من خلقه فإنه بذلك يخلى بين العبد ونفسه والنفس بطبيعتها حية مـتحولة سـريعة الـتحرك لأن الحركة والتحول من لوازم كونها نفسا فإذا لم يحركها صـاحبها نحـو الخير حركته هى نحو الشر، فيترك فعل الخير لأن الله قد خلى بينه وبين نفسـه وينشأ عن تركه فعل الخير أن يتجه إلى فعل الشر عقوبة له على تركه لفعل الخير كما قال سبحانه : ﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ فيحاسب على فعل الشر الذى فعله هو باخـتياره وقدرته الكاملة ويكونُ دور القضاء هنا أنه خلى بين العبد وبين نفسه لسبب تقـدم بـه العبد. لا شك أن هذا لا يعد ظلماً ولا قهراً لأن الله إذا منع فضله لا يكون بذلك ظالماً بل الظلم يكون بوضع الفضل فى غير موضعه. وقد علم أزلاً أن العبد الذى يحرم من فضل الله ليس أهلاً له فمنعه عنه دلالة وحكمة وتكون نفس الإنسان هى التى صـدته عن تقبل الخير وقادته إلى فعل الشر ويكون الله هو الذى قد عرض عليه الهدى فأبى كما قال سبحانه : ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾ ومن هنا قـال صلى الله عليه وسلم : "الخير بيديك والشر ليس إليك"[(١)]، وكان يقول فى دعائه: "الـلهم آت نفسى تقواها وزكها فأنت خير من زكاها. أنت وليها ومولاها" لأنه كان يعلم أن النفس ما لم يعصمها الله فإنها أمارة فكان يدعو الله أن لا يمنعه فضله وألا يدعه إلى نفسه طرفة عين.

معنى الحسنة والسيئة :

ويحتج المعتزلة على رأيهم فى أن الله لا يقضى المعصية على العبد بقوله تعالى: ﴿ مَا أَصَـابَكَ مِـنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾[(٢)] ويقولون أن الله

(١) الملك : ٢.

(٢) النساء : ٧٩.

قضـــى الطاعة لأنها خير و لم يقض المعصية، لأنها شر وإنما هى من قضاء الإنسان لنفسه. وظنوا أن الحسنة والسيئة فى الآية المذكورة المراد بها الطاعة والمعصية فتكون الحسنة من الله خـــلقاً وقضاء والسيئة من العبد خلقاً وقضاء، وقالوا لو قضى الله السيئة على العبد لكـــان الله شـــريراً يريد الشر بعباده والله تعالى منزه عن كل ذلك.. فوجب ألا يتعلق القضاء إلا بالحسنة فقط. كما احتج الأشاعرة بالآية نفسها على أن الطاعة والمعصية من الله خلقاً وإيجاداً ليس للعبد أثر فى كل ما يأتيه من طاعة أو معصية، وقد أخطأ الفريقان فى الآية من وجهين:

الوجه الأول : إنهم فسروا الحسنة والسيئة فى الآية بالطاعة والمعصية. وليس الأمر كذلك. بل المراد بالحسنة والسيئة هنا النعم والمصائب التى تصيب العباد مما لا دخل لهم فيهـــا. والحسنة والسيئة استعمل القرآن كلا منهما فى النعم والمصائب كثيراً، قال تعالى ﴿ إِنْ تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا﴾[1]، "﴿ إِنْ تُصِبْكَ حَسَنَةٌ تَسُـــؤْهُمْ وَإِنْ تُصِبْكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرَنَا مِنْ قَبْلُ وَيَتَوَلَّوْا وَهُمْ فَرِحُونَ﴾[2]، ﴿ فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ﴾[3]، فـــلفظ الحســـنة والسيئة فى كل هذه الآيات يراد به النعم والمصائب التى تنزل بالعباد. كالـــنماء فى الزرع والسعة فى الرزق والصحة والولد، أو القحط والفقر والمرض. والآية الـــتى يحتج بها الطرفان لفظ الحسنة والسيئة فيها منن هذا القبيل الذى يصيب المرء بدون اختياره، ولذلك نجد القرآن قد عبر عن ذلك بقوله : أن تصبك "أن تصبكم" ليشعر أن الذى أصاب المرء من ذلك بغير اختياره. وهذا بخلاف ورود الحسنة والسيئة بمعنى الطاعة والمعصـــية فـــإن القرآن قد عبر عنها بألفاظ تدل على الاختيار والإرادة من العبد، قال تعـــالى: ﴿ مَـــنْ جَـــاءَ بِالْحَسَـــنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَا مِثْلَهَا﴾[4]، ﴿ مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا﴾[1].

(١) آل عمران : ١٢٠.
(٢) التوبة : ٥٠.
(٣) الأعراف : ١٣١.
(٤) الأنعام : ١٦٠.

فالحسنات والسيئات هنا هى الطاعة والمعصية من أفعال العباد المتعلقة باختيارهم وإرادهم. ولذلك كان تعبير القرآن عنها بلفظ "من جاء" الذى يشعر بالاختيار والإرادة.

الوجه الثانى : أن القرآن قد فرق فى هذه الآية بين الحسنة والسيئة فجعل الحسنة مـــن الله والسيئة من العبد. وهذا ينقض ما ذهب إليه الفريقان، فالمعتزلة جعلوا الحسنة والسيئة كلتيهما من العبد بدون تفريق بينهما والأشاعرة جعلوا الحسنة والسيئة كلتيهما من الله بدون تفريق بينهما. فالآية ليست حجة للمعتزلة ولا الأشاعرة بل هى حجة على الطرفين كل فيما يذهب إليه.

سبب نزول الآية :

وسبب نزول الآية يوضح لنا أن الحسنة والسيئة فى الآية يراد بهما النعم والمصائب وليس الطاعة والمعصية. فلقد روى أن جماعة من المنافقين نكصوا عن الخروج للجهاد مع رســـول الله صلى الله عليه وسلم هرباً من لقاء العدو وحذراً من الموت، فترل فى حقهم عـــدة آيات من سورة النساء تكشف موقفهم للرسول وتبين لهم أهم لن ينفعهم الفرار مـــن الموت أو القتل ﴿ **أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ**﴾(٢) ﴿ **لَـــوْ كُنْـــتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ**﴾. ثم أخذت الآيـــات تكشف عن أحوال هؤلاء المنافقين، فقد كانوا إذا نزل هم مطر أنبت زرعهم وأجرى ضرعهم ووسع رزقهم أو حل بهم ما يسر قالوا أن هذا من الله، وإذا حلت بهم ســـنوات عجاف، فلا مطر ولا زرع ولا ضرع قالوا هذا من شؤم محمد ومن شؤم دينه فترلت الآيات تقول "أن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله. وأن تصبهم سيئة يقولوا هـــذه من عندك قل كل من عند الله". فإن ما يترل بهم من خير أو ضر هو من عند الله وليـــس مـــن شؤم محمد ولا دين محمد، ثم أخذت الآية تخاطب الرسول باعتباره قائد الركب فإذ كان الحكم يجرى عليه بما تنطلق به الآية فإنه يجرى على غيره من باب أولى، قـــال تعالى: ﴿ **مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ**﴾ لأن

---

(١) النمل : ٨٩.

(٢) النساء : ٧٨.

الإنســـان هو الذى يتسبب فيما يحل به من ألوان الضر وصنوف الكرب. وإذا كان ما يـــنزل بالرسول من السيئات فمن نفسه فغيره من هؤلاء أولى. وهذا ليبين لهم أن الذى حـــل بهـــم مـــن سنين عجاف لم يكن ظلماً أو عبثاً وإنما كان ذلك "ليبتلى الله ما فى صـــدوركم ويمحص ما فى قلوبكم" ليظهر من صدق الله إيمانه ممن يعبد الله على حرف فالآية نزلت فى واقعة معينة لتكشف للمنافقين أن ما يصيبهم من النعم والمصائب هو من عند الله وليس من عند محمد، وأن محمداً نفسه لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضراً، ثم وضحت الآيات بعد ذلك أن الحسنة من الله فضلاً وإحساناً وأن السيئة كانت منه عدلاً وحساباً فهـــى لم تقع منه ابتداء بل كانت عقوبة على فعل سابق كما قال سبحانه "وجزاء سيئة سيئة مثلها"(١).

• المعصية عقوبة على ترك أسباب الهداية :

وإذا كان هذا هو شأن الله مع العبد فى النعم والمصائب فإن القرآن قد وضح لنا أن المعصـــية إذا وقعـــت مـــن العبد فليس ذلك إلا من فعل نفسه ولسبب تقدم يكون مستلزماً لها، لأن الإنسان لا يشتغل قلبه بالمعصية إلا إذا كان فارغاً من الاشتغال بالطاعة والهداية، وكون القلب فارغاً من معنى الطاعة والهداية يعد معصية يستحق العقوبة عليها. فيجئ فعله المعصية نتيجة لازمة لفراغ قلبه من الاشتغال بالهداية، وفى نفس الوقت تكون المعصـــية عقوبة على تركه الاشتغال بأسباب الهداية فتكون من الجزاء السيئ على العمل السيئ وهى فى نفس الوقت عمل حسن وذلك كما قال سبحانه ﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ﴾ وكذلـــك الحسنة فإنها تكون من العبد جزاء وفاقاً على فعل حسن سابق فتكون عملاً حسناً جزاء على عمل حسن قال تعالى: ﴿ وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا﴾، ﴿ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَـــنِ اتَّـــبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلامِ﴾ فالطاعة والمعصية من العبد فى الدنيا قد تكون كل واحدة منهما جزاء على عمل سابق من العبد، وكلما ازداد العبد تقرباً إلى الله يزيده الله مـــن أنواع هذا الجزاء الدنيوى الذى هو مقدمة للجزاء الأخروى بالجنة، وكذلك كلما

(١) انظر تفسير ابن تيمية : ١٤/١٣٢-٢٣٦، رسالة الحسنة والسيئة: ٢٠ شفاء العليل لابن القيم: ٢٢١-٢٢٤.

يزداد المرء بعداً عن الله تزداد له العقوبة من ارتكاب المعاصى ليكون ذلك مقدمة للعقاب الأخروى بالنار. فالجزاء من جنس العمل وحين يهمل المرء نفسه فلا يشتغل بما ينفع ويصلح نفسه فإن الجزاء العدل من الله هو الإهمال كما قال تعالى: ﴿ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ فإن النفس إذا أصبحت خالية من أسباب الهداية لابد من أن تشتغل بأسباب المعاصى لأنها إذا لم تشتغل بما ينفعه فلابد أن تشتغل بما يضر، وهذا من طبيعة كونها نفساً "وعقوبة الله للعبد فى الآخرة إنما تكون على فعل السيئات التى ارتكبها فى الدنيا، وفعل العبد للسيئات كان عقوبة له فى الدنيا على إهمال الأخذ بأسباب الهداية وتركه فعل الواجبات فيكون قد اجتمع على العبد نوعان من العقوبة :

١- نوع وقع منه فى الدنيا ، وهو ارتكاب المعصية، وهو باختياره وذلك لفراغ قلبه من الاشتغال بالطاعة.

٢- نوع وقع به فى الآخرة وهو عقاب الله على فعل السيئات، وكلا النوعين إنما وقعا بسبب تركه الاهتداء بما هداه الله به. وهذا من فعل النفس بالإنسان وليس من فعل الله به لأن الله قد هداه فلم يهتد. ولهذا كان صلى الله عليه وسلم كثيراً ما يتعوذ من شر النفس بقوله "نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا"[1].

ويقع المعتزلة فى خطأ آخر حين يقولون لو جاز أن يقضى الله الشر أو المعصية لكان شريراً. لأنه لا شك أن الله خالق كل شيء، وكل ما وقع فى الأرض فإن الله قد قضاه كوناً وإيجاداً سواء فى ذلك الطاعة والمعصية. الإيمان والكفر. والله تعالى قد خلق الأكل والشرب والمشى فى العباد وقدره عليهم وقضاه قضاء كونيا ولا يصح أن يقال أنه تعالى آكل شارب وماش لأنه قد خلق الأكل والشرب والمشى. فليس يتصف سبحانه بما خلق فى عباده بل يتصف بما خلقه هو من أفعال نفسه. وهنا يجب التفرقة بين نوعين من الأفعال الإلهية :

(١) ورد الحديث فى نص خطبة الوداع لرسول الله صلى الله عليه وسلم، أنظر ابن حنبل ٢٧١/٥، ط دار المعارف.

١- النوع الأول : فعل مخلوق لله منفصل عنه قائم بمحله مباين له سبحانه وذلك كالآكل والشرب والمشى والطاعة والمعصية وغيرها. فإن هذه الأفعال مخلوقة ومقدرة ومقضية لله. ولا يلزم من خلقه لها اتصافه بها. بل يتصف بها من قامت به ومن فعلها بقدرته واختياره وهو العبد.

٢- النوع الثانى : نفس فعله تعالى القائم به كالخلق والرزق والأحياء والإماتة. فيقال هو المحيى المميت ولا يقال هو الآكل الشارب.

والتفرقة هنا ضرورية بين نفس فعله تعالى القائم به وبين مفعوله القائم بغيره وعدم التفرقة بين هذين النوعين من الأفعال قد أوقع المعتزلة فى لبس حيث ظنوا أن كل ما خلقه الله وقضاه يصح أن يوصف به. وهذا خطأ كبير لأن الله لا يوصف بأفعال عباده وإن كان قد قضاها عليهم وإنما يوصف بفعل نفسه القائم به.

الحسنة من الله والسيئة من العبد :

ومهما يكن من شيء فالحسنة تنسب إلى الله تعالى سواء فسرناها بالعمل الصالح أو بالنعمة والرخاء، والسيئة تنسب إلى العبد لأنها كانت بسببه ولما صح أنه السبب فى أحداثها صح نسبتها إليه كما فى الآية الكريمة سواء كانت السيئة معصية أن كانت من قبيل المحن والمصائب، فإن العبد هو السبب فيها وإذا كان الله قضاها وكتبها فليس فى ذلك جبر ولا إلزام للعبد وإنما هو تسجيل لما سيقع منه بناء على العلم السابق بما سيفعله العبد من أسباب تؤدى إليها.

والآية السابقة تقفنا على سؤال لابد منه؛ وهو إذا كانت الطاعة والمعصية أو النعم والمصائب مقدرة فلماذا فرق الله بينهما فأسند الحسنة إليه سبحانه، وأسند السيئة إلى نفس العبد مع أن الجميع بقضاء الله؟ هل لأن الإنسان هو السبب فى نزول المصائب به أو لأنه ارتكب المعصية باختياره فأسندت إليه؟ ولكن هل أثر الإنسان يعد سبباً تاماً فى ذلك حتى تتوقف عليه النتيجة من جميع وجوهها؟

من المعلوم أن إحسان الله إلى عباده يقع منه سبحانه بلا سبب تقدم من العبد بل يحسن الله إليهم ابتداء بالخلق والرزق وتهيئة أسباب الهداية للعباد وينصبها لهم بلا سبب تقـدم منهم، فالله سبحانه يبدأ علاقته بالعبد بالإحسان والفضل إليه وينتظر من العبد ما يقـوم بـه إزاء هذه النعم قال تعالى: ﴿ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ والسيئة إذا وقعت من العبد فإنها لا تكون إلا لفراغ قلبه من معنى الحسنة كما سبق وإذا حصل ذلك من العبد فإن علاقته بربه لا تكون فى مرتبة الشكر على النعمة بل تكـون فى مرتبة كفران النعمة ولكل مرتبة جزاؤها المناسب لها. وهناك فروق حاسمة فى نسبة الحسنة إلى الله والسيئة إلى العبد.

أولاً : إن الحسـنة إذا وقعـت من العبد فالسبب الرئيسى فيها أن الله هداه إليها أولاً، ومـنحه أسـباب التعرف عليها من العقل والشرع. فالله هو الذى خلق فسوى وقـدر فهدى وأعطى النفوس تقواها، كما قال أهل الجنة "الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله" فجميع ما يتقلب فيه العبد من النعم هو من فضل الله وإحسانه إليه. بدون سبب سابق يوجب للعبد حقاً على الله بخلاف السـيئة فإنها لا تكون إلا لذنب سبق من العبد، وأول هذه الذنوب فراغ القلب مـن الاشتغال بالطاعة، وهذه من الأمور الدقيقة التى يجب التنبيه إليها، وهى لا تكـون إلا من العبد وهى ذنب عدمى نتج عنه ذنب وجودى هو اشتغال القلب بالمعصية بعد فراغه من الاشتغال بالطاعة. وإذا تدبر الإنسان ذلك علم أن ما به مـن نعمة فمن الله فيشكر الله من النعمة ويستغفره من المعصية فيزيده الله هدى ويـبدل سيئاته حسنات. ويكون العبد فى حياته متقلباً بين شكر الله على نعمائه واستغفاره من معاصيه. وهذه هى حياة المؤمن أن يحيا لله ويحب لله ويبغض لله. والآية الكريمة إذا كانت جمعت بين الحسنة والسيئة فى قوله : "كل من عند الله" فإن ذلك ليعلم المؤمن أن الكل لا يخرج عن قضاء الله الكونى. ولكنه فرق بينهما حيث نسب السيئة إلى النفس لينبه إلى هذا الفرق الدقيق وهو أن السيئة لا تكون إلا من نفس الإنسان ولسبب فراغها من معنى الهداية.

ثانياً : إن الحسنة يضاعفها الله للبعد إلى سبعمائة ضعف ويثيب على الهم بها والعزم عليها بخـلاف السيئة فلا يضاعفها ولا ينميها ولا يعاقب على الهم بها ويمحوها بالتوبة وبالمصائب المكفرة وكما يقول تعالى: ﴿ **إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ**﴾ فكانت الحسنة أولى بأن تضاف إليه سبحانه والسيئة أولى أن تضاف إلى النفس.

ثالثاً : إن الحسنة لا يوجد وجه من وجوه تحققها فى الخارج إلا ويصح إضافته إلى الله تعالى فهو محسن بها من كل وجه، بخلاف السيئة فإنها تقع من العبد والله كاره لها غـير راض عـنها، كما أن النعمة إذا وقعت فهى من إحسان الله إلى العبد أما المعصـية فلا تكون إلا لسبب تقدم من العبد ويخلقها الله لحكمة، وهى باعتبار تـلك الحكمة خير وباعتبار سببها السابق من العبد عدل. وهذان الوجهان هما جهة تعلق القضاء الكونى بالسيئة أو المعصية والسيئة باعتبار هاتين الجهتين خير لا شـر فيها لأنها تقدمها سببها الموجب لها من العبد فصارت لأجله عدلاً والعدل خير لا شر فيه. كما أن القضاء لا يتعلق بشىء إلا لحكمة يعلمها الله تعالى وقد نجهلها نحن لقصور علمنا، وتحقيق ما فيه الحكمة خير لا شر فيه. وإذا كان فيها شـر يصيب العبد فهو شر جزئى إضافى لا ينسب إلى الله وإنما ينسب إلى العلة الفاعلة ، وهى نفس العبد، فهى التى أغوت بفعل المعصية وهى التى تتألم بعقابها. ومـن هـنا كان صلى الله عليه وسلم يقول فى دعائه "الخير بيديك والشر ليس إليك"(١). والسيئة تضاف إلى النفس لأنها قد فعلتها لا لحكمة ولا لغرض ينفع ولم يقصد العبد من فعل السيئة خيراً.

رابعـاً : إن الحسنة التى يفعلها العبد أمر وجودى يصح إضافته إلى الله، وإتيان العبد لها يـدل عـلى معنى وجودى قائم بالنفس وهو إيمانه بها وحبه لها واشتغال نفسه بطلـبها، لأن الحسنة أما فعل مأمور به أو ترك محظور منهى عنه، وترك الإنسان للسـيئات إنمـا حصل لمعرفته بأنها سيئة وإنها سبب البلاء فى الدنيا والعذاب فى

(١) ورد الحديث فى ابن حنبل ١٣٤/٢، ط دار المعارف، مسلم "كتاب صلاة المسافرين وقصرها باستدعاء" ١٨٥/٢.

الآخرة فيقوم فى نفسه معنى وجودى هو بغضه لها وكراهتها فتشتغل نفسه عنها. كمـــا أن معرفـــته بالحســـنات كالعدل والصدق وغير ذلك يكون أيضاً لأمور وجوديـــة قائمـــة بالنفس هى حب ذلك وطلبه الاشتغال به. ولهذا فإن الإنسان يـــثاب على ترك السيئات إذا تركها كارهاً لها كافاً نفسه عنها. وهذا هو المعنى الوجودى الذى يثيب الله العبد عليه إذا قام بنفسه، أما مجرد ترك السئيات من غير معـــرفة بها ولا كراهة لها كأن لم يخطر على قلبه إنها سيئة محظورة فلا يثاب على هـــذا الترك وإن كان يحمد على ذلك فى الدنيا، وتكون السيئة فى حقه كالطفل الذى لم يقم فى نفسه معنى وجودى يحمله على الكف عن القبائح، وكذلك فعل الحســـنات فإن المرء لا يثاب على فعلها إلا إذا كان ذلك التحرك لمعنى وجودى قـــائم بالنفس يحمله على فعله حباً فيها وطلباً لها وامتثالاً للأمر بها أما لو فعلها بـــدون هـــذه القصود وتلك المعانى فإنه لا يثاب عليها.وهذا يؤكد لنا دور النية وأهميتها فى إتيان الفعل كما قال صلى الله عليه وسلم "إنما الأعمال بالنيات ولكل امـــرئ ما نوى" وهذا بالتالى يضع لنا الحدود الفاصلة بين فعل العبد رياء وسمعة وبـــين فعلـــه لله، فـــالله لا يثيب ولا يعاقب إلا على هذا المعنى الوجودى القائم بالـــنفس أمـــا مجرد الفعل أو الترك بغير قيام هذه المعانى فى النفس التى تدعو إلى الفعل أو الترك فهذا لا يثاب عليه ولا يعاقب.

والإنســـان لا يفعل السيئة إلا لجهله بعواقبها وطغيان عامل الشهوة والهوى على عـــامل الإيمان والهدى ولو قام فى النفس العلم النافع بضرر السيئة ونفع الحسنة لقضت الـــنفس بفعل الحسنة وترك السيئة فيكون كما قال تعالى ﴿ **إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُـــلَمَاءُ** ﴾ (١) لأن العلم بعواقب الأمور هو الذى يحمل النفس على محبة الحسن وفعله وكراهة القبيح وتركه، لكن النفوس لما كانت حية متحركة ومتحولة فإن سعادتها تكون بـــتحركها نحـــو ما ينفع، فإذا اهتدت بهدى الله وعرفت الحق وتحركت نحوه فذلك هو المعنى الوجودى الذى يثاب عليه، ولكنها إذا لم تهتد ولم تعرف الحق فذلك أمر عدمى.

(١) فاطر : ٢٨.

هو فراغ النفس من معنى الهداية. وهذا الأمر العدمى لا ينسب إلى الله حتى يقال أن الله فاعل السيئة بالعبد أو أجبره عليها. وإنما ينسب إلى النفس لإهمالها وعدم اشتغالها بأسباب الهدايـــة التى منحها الله لها. وهذا تولد عنه فعل السيئات كما سبق. ومن هنا صح نسبة السيئة إلى النفس من كل وجه.

خامســـاً : أن ما يجرى به القضاء على العبد من الذنوب الوجودية كارتكاب الموبقات والفواحـــش. فإن ذلك يكون عقوبة للعبد على ترك الحسنات التى خلق لأجلها وفطر على محبتها، فلما لم يفعلها وهو مخلوق لأجلها عاقبه الله عليها بأن زين له فعل السيئات ، فكان تسليط الشيطان عليه وتزيينه له فعل السيئات هو إلهام الله هذه النفوس فجورها. وكل هذا يرجع إلى عدم الاهتداء وهذا لا ينسب إلى الله حتى يقال أن الله فاعله بل هو من ظلم النفوس لأصحابها، وهذا الموقف يتضمن أمرين :

الأمر الأول : ظلم النفس صاحبها بعدم الاهتداء وفعل الحسنات، وهذا لا يصح نسبته إلى الله لأن الله قدر فهدى.

الأمر الثانى : ظلم النفس صاحبها بفعل السيئات. وهذا من فعل العبد باختياره فلا ينسب إلى الله. ومن تأمل آيات القرآن الكريم تبين له أن عامة ما يذكره الله فى خلق المعصـــية أو الكفر يجعله عقاباً للعبد على ذنب تقدم كما قال سبحانه "فلما زاغوا أزاغ الله قـــلوبهم" وأمـــا من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى، وهذا ورد فى القرآن كثيراً.

وإذا فهمت هذه القضية حق فهمها فإنها تبطل كلام الأشاعرة الذين يقولون أن الله يخلق الكفر والمعصية ويعاقب عليهما لا لسبب ولا لحكمة.

سادساً : أن السيئة خبيثة لا تحل إلا بالنفوس الخبيثة، والنفس الخبيثة لا يناسبها ولا يحل فيهـــا إلا العمل الخبيث. والنفس لما أعرضت عن هدى ربها واشتغلت بفعل ما يكره كان خلق الطاعة فيها بعدما ضلت وضعاً للشىء فى غير موضعه اللائق به.

وهذا ظلم، كما أن خلق السيئة فى النفوس التى اهتدت وأذعنت وضع للشىء فى غير موضعه وهو ظلم أيضاً.

فيجب أن يتره الله عن هذا وذاك. فمن أراد أن يجعل الجاهل معلماً للناس أماماً لهم، وأن يجعل الجبان العاجز قائداً للجيوش إماماً فيهم فقد وضع الأمور فى غير موضعها اللائق بها ويكون بذلك قد ظلم القائد والرعية معاً.

وبهذه الفروق يتضح لنا أن الحسنة من الله والسيئة من النفس وأنه لا حجة فيها للمعتزلة ولا للأشاعرة[1]. على السواء

نشأة القول بالجبر فى الإسلام:

تكاد تجمع كتب المعتزلة على أن معاوية بن أبى سفيان هو أول من شجع القول بالجبر فى الإسلام، فحين استولى على الخلافة من على وأبنائه من بعده، لم يجد حيلة يستدر بها عطف الجماهير ويكسب بها موالاتهم مثل حيلته فى القدر لأن الرعية لم تكن تأتمر بأمره ولم يستطع معاوية أن يقيم لهم حجة شرعية مقبولة يؤيد بها خلافته إلا الاحتجاج بالقدر، فمن أنكر خلافته فهو منكر لقضاء الله معترض على ما قدره الله وأراده، أزلاً، وهو بذلك يعد خارجاً عن الإسلام يجب استحلال دمه ومحاربته، وقال قولته المشهورة "لو لم يرنى ربى أهلاً لهذا الأمر ما تركنى وإياه، ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره[2]." وكان إذا تحدث إلى جالسيه عن محاربته العدو أو انتصاره عليه يقول لهم: أرأيتم ما صنع الله. فيضيف ذلك إلى الله تعالى وإرادته يستدعى بذلك إلى تقوية باطله. كما ينقل عبدالجبار عن معاوية أنه كان يقول: أنا خازن من خزان الله تعالى. أعطى من أعطاه الله تعالى وأمنع من منعه الله تعالى. ولو أراد الله أمراً لغيره. ويقول أبو على الجبائى: وحدث من ملوك بن أمية بمثل هذا القول.وكان معاوية إذا خطب فى أهل العراق يقول لهم: يا أهل العراق أترونى قاتلتكم على الصيام والصلاة والزكاة وأنا أعلم

---

(١) انظر فى ذلك: رسالة الإرادة والأمر لابن تيمية، تفسير ابن تيمية ١٤/٢٦٥-٣١٤ ، الحسنة والسيئة ٤٠-١٠١، شفاء العليل ٢٣٥-٢٣٧.

(٢) فضل الاعتزال : ١٤٣.

أنكم تقومون بها وإنما قاتلتكم على أن أتأمر عليكم. وقد أمرني الله عليكم"(١). ومعاوية يجعل إمارته على المسلمين قضاء وقدراً لا مفر للمسلم من قبوله . فإذا عصى أو تمرد فإنه بذلـــك لا يعصى معاوية وإنما ينكر القضاء الإلهى الذى جعل خلافة معاوية حتماً على المســـلمين، ومن أوجب الخليفة أن يدافع عن دين الله وقضائه، وهكذا أراد المعتزلة أن يصـــوروا لـــنا بنى أمية على أن القول بالجبر إنما نشأ فى دولتهم، وفى أهل الشام خاصة وأنهـــم حاولوا بذلك أن يستذلوا رقاب العامة من الناس لتثبيت ملكهم ، وهذه القضية تكاد تكون محل إجماع بين رجالات المعتزلة، غير أنى لم أجد – فيما قرأت – أن أحداً أرجـــع القـــول بالجبر إلى بنى أمية إلا المعتزلة ومن نقل عنهم من المؤرخين الذين تأثروا بفكـــرهم، كمـــا أن هناك جماعة من المستشرقين حاولوا إرجاع نشأة القول بالقدر فى الإسلام نفياً وإثباتاً إلى مؤثرات خارجية كاليهودية والمسيحية مثلاً، فالمستشرق الإيطالى "مليـــنو ١٨٧٢-١٩٣٧" يحـــاول إرجاع هذه القضية إلى تأثير اللاهوت المسيحى فى الشـــرق بطـــريقة غير مباشرة ويقول: كان بعض المتكلمين الأوائل قد بدءوا تحت تأثير اللاهـــوت المســـيحى فى الشرق يبحثون القدر ويحاولون أن يفسروه بمعنى يوافق اختيار الإنسان وحريته فى أفعاله حتى يمكن تبرير الثواب والعقاب(٢). كما أخذ بهذا الرأى فون كريمـــر فى كـــتاب الغارات الحضارية على العالم الإسلامى(٣)، غير أن هذا الرأى الذى يذهب إليه نلينو يناقض ما صرح به قبل ذلك من أن "المسائل الكلامية فى القرنين الأول والـــثانى للهجرة نشأت كلها تقريباً عن اختلافات فى تفسير عبارات وألفاظ وردت فى القـــرآن، ومن هذه الألفاظ القرآنية اشتقت دائماً تقريباً المصطلحات الفنية المتعلقة بهذه المســـائل. ولفـــظ قدر ذو أصل قرآنى واضح لا سبيل لنكرانه" ويذهب أيضاً كل من سيرتوماس، وأرنولد إلى أنه "من المحتمل أن تكون القدرية، والقائلون بالإرادة الحرة من المسلمين قد استعاروا نظريتهم فى حرية الإرادة من المسيحية مباشرة"(٤). وسار فى هذا

(١) فضل الاعتزال : ١٤٣، المغنى ٨/٤.

(٢) بحوث فى المعتزلة : كولو الفونسو نلينو: ٢٠٢ التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ترجمة د. عبدالرحمن بدوى ط النهضة سنة، ١٩٤٠.

(٣) ط ايتك سنة ١٨٧٣ ص٦،٣، ٧، ٨: نقلاً عن التراث اليونانى هامش ٢٠٢،٢.

(٤) أرنولد : الدعوة إلى الإسلام: ٩٢، ترجمة الدكتور حسن إبراهيم، عبدالمجيد نعمان، ط القاهرة سنة ١٩٥٧.

الاتجـــاه زهـــدى جار الله فى كتابه عن المعتزلة حيث أرجع آراءهم فى الحرية والإرادة والاصلح إلى التأثر المباشر بالمسيحية(١). وخاصة يحيى الدمشقى، وتيودور أبى قرة.

ونجـــد عـــدداً آخـــر من المستشرقين قد بحثوا هذه القضية وعرفوا ما تتميز به المصـــطلحات الكلاميـــة فى البحوث الإسلامية ويتخذ منن تمايز هذه المصطلحات دليلاً عـــلى أن الـــتراث الإسلامى فى عصره الأول لم يتأثر كثيراً بالفلسفات الأخرى . ومن هؤلاء الباحث الألمانى "وتوبريتزل"، وهو عندما يتحدث عن اللغة والمصطلحات فى كتابى الانتصار للخياط ومقالات الإسلاميين للأشعرى يقول: أن ما يلاحظ من أن لغة كتاب الانتصـــار والمقالات غير فلسفية، وأيضاً ما يلاحظ من أن الثروة الفكرية للمتكلمين فى الإسلام بحسب هذين الكتابين يظهر لنا أن الاعتماد على الفلسفة اليونانية أقل احتمالا.. فعلى الرغم مما يبدو من أن المصطلحات الكلامية هى عين ما يقابلها فى الفلسفة اليونانية فإنـــه يتـــبين مـــن البحث الدقيق أن هناك فوارق كبيرة(٢). غير أن الاتجاه السائد بين المهتمين بالفلسفة الإسلامية من المستشرقين هو أن قضية الحرية الإنسانية أو القول بالقدر إنما نشأ فى الإسلام بسبب تأثير اللاهوت المسيحى، وخاصة فى بلاد الشام.

وما يذهب إليه المستشرقون فى هذه القضية لا أساس له من الصواب إذا علمنا أن قضـــية القدر والبحث فى مصير الإنسان عموماً قد أثيرت منذ عصر الرسول صلى الله عـــليه وسلم وثار حولها جدل بين الصحابة وتوجهت الاستفسارات حولها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم قبل عصر الأمويين بكثير، وهذا بالطبع يبطل ما يذهب إليه المعتزلة مـــن أن القـــول بالجبر إنما نشأ على يد معاوية ابن أبى سفيان وأخذ به أبناؤه من بعده. ولســـت بهذا أشك فى أن الأمويين قد قالوا بالجبر أو استغلوه فى صالح سياستهم ولكنى أشـــك الشك كله فى صحة القول بأن معاوية هو أول من قال بالجبر فى الإسلام. ولعل هـــذا القول من المعتزلة كان سنداً ودليلاً لبعض المستشرقين فيما ذهبوا إليه من تأثيرات

(١) زهدى جار الله: المعتزلة ٢، ٢٦، ٧٥، ط القاهرة سنة ١٩٤٧.

(٢) مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين فى الإسلام : ١٢٧ (ذيل لكتاب مذهب الذرة عند المسلمين) ترجمة د. أبو ريدة، ط القاهرة سنة ١٩٤٦ نقلاً عن محمد عمارة (المعتزلة مشكلة الحرية): ١٥.

مسيحية على نشأة القول بالجبر فى الإسلام ذلك أن معاوية بن أبى سفيان كان قد اتخذ بعض كتاب له من المسيحيين ومن رجال اللاهوت المسيحى، ولعل هذا هو المدخل إلى القول بالأثر المسيحى فى إثارة هذه المشكلة فى الإسلام.

وينـــبغى أن نشـــير هنا إلى أن المعتزلة قد مالوا بولائهم السياسى إلى أهل البيت العلوى، فواصل بن عطاء، وهو أمام المعتزلة — قد تربى فى بيت محمد بن الحنفية ونهل من ثقافته وأخذ عنه العلم وأصول المذهب المعتزلى كما أشار إلى ذلك القاضى عبدالجبار فى ذكـــره للسند الذى أخذ عنه أصول المعتزلة. فيقول أن واصل بن عطاء أخذها عن أبى هاشـــم محمد بن الحنفية وهو عن أبيه على بن أبى طالب(١). وطالت ملازمة واصل لابن الحـــنفية حتى قيل من أراد أن يعرف فضل محمد فى العلم فلينظر إلى أثره فى واصل ابن عطـــار(٢) كما أن ولاء الشيعة للمعتزلة أصبح حقيقة لا تنكر، وخاصة بعد ظهور كثير مـــن تراث الشيعة الزيدية الذى يؤكد أن الشيعة قد أخذوا بأصول المعتزلة حول قضيتى العـــدل والتوحيد. وبين يدى الآن رسائل كثيرة منها المصور والمطبوع من تراث الشيعة وكلها تؤكد هذه الحقيقة، وخاصة رسائل الشريف المرتضى ، أبى القاسم الرس ويحيى بن الحســين، ويحيى بن حمزة العلوى . فهناك ولاء متبادل بين المعتزلة والشيعة. وهذا الولاء قد يفسر لنا ما يذهب إليه المعتزلة من أن الأمويين — خاصة معاوية — هم أول من قال بالجـــبر فى الإسلام. وسنأتى الآن على ما يناقض هذه الفكرة من تراث المعتزلة أنفسهم، وإذا ثبت بطلان دعوة المعتزلة فإن هذا يبطل بالتالى ما تقوم عليه دعاوى المستشرقين فى أن نشأة الجدل حول هذه القضية يرجع إلى تأثر العلماء المسلمين باللاهوت المسيحى فى عصر بنى أمية وفى الشام خاصة.

أن أول مـــن قال باسناد فكرة الجبر إلى معاوية هو أبو على الجبائى شيخ المعتزلة المـــتوفى سنة ٣٠٣هـــ وتناقلها عنه المعتزلة طبقة بعد طبقة عن طريق القاضى عبدالجبار

(١) شرح الأصول الخمسة : ٢٤ هامش : ١ نقلاً عن أول ورقة من شرح الأصول الخمسة بتعليق أبى محمد الفرزاذى، مصورة بدار الكتب (٢٧٧٩٩) ب.

(٢) فضل الاعتزال : ١٣٤.

وأبى القاسم البلخى وغيرهما[١]. من المعتزلة. وأبو على الجبائى قد تلقى أصول فى الكلام عن أبى يعقوب فعن عثمان الطويل فعن أبى الهذيل العلاف وهو عن واصل بن عطاء فعن محمـــد الحنفية، فالسلسلة تنتهى إلى الشيعة فى أصلها الأول. وهذا قد يقوى ما لدينا من شـــك فى نسبة هذا القول إلى معاوية فالصراع كان محتدماً بين الأمويين والعلويين حول الخلافـــة. ولا شـــك أن هذا الصراع قد يتولد عنه أمثال هذه الاتهامات من المعتزلة إلى الأمويـــين ولاء مـــنهم لبنى على. وإذا نظرنا إلى ما ينقله المعتزلة عن السلف حول هذه القضـــية تأكد لنا صحة ما نقوله من أن بنى أمية لم يكونوا أول من تكلم عن الجبر وأن القضية كانت مثار جدل منذ عصر الرسول، وهذا يتأكد صحته من ثلاثة وجوه:

أولاً : ينقل القاضى عبدالجبار فى كتابه المغنى عن الحسن البصرى فى تفسير قوله تعالى: "وإذا فعـــلوا فاحشـــة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل أن الله لا يأمر بالفحشاء" إنه قال: إن الله تعالى بعث محمداً صلى الله عليه وسلم إلى العرب وهم قدرية مجبرة، يحملون ذنوبهم على الله، ويقولون أن الله سبحانه قد شاء ما نحن فيه وحملـــنا عليه وأمرنا به. فقال جل وعز : وإذا فعلوا فاحشة.. أتقولون على الله مالا تعلمون[٢].

وهذا يوضح لنا أن القول بالجبر لم ينشأ عن بنى أمية. ولم يكن معاوية هو الأول مـــن قال بالجبر كما ذهب الجبائى. بل ذلك كان موجوداً فيما قبل الإسلام وكان مما يحتج به العرب فى شركهم ومعاصيهم وأن الله قد أبطل احتجاجهم به فى القرآن.

ثانيـــاً : ثبت بالأحاديث الصحيحة أن الرسول صلى الله عليه وسلم خرج على أصحابه يوماً وهم يتناقشون فى القدر. يقول الحديث "فكأنما فقئ فى وجهه حب الرمان" لشدة غضبه، وقال لأصحابه: إنما هلك من كان قبلكم لكثرة اختلافهم[٣]، وقد ثـــبت من طرق عدة وجاء فى الصحيحين عن على بن أبى طالب رضى الله عنه

(١) انظر : المغنى : ٥٤/٨ فضل الاعتزال : ١٤٣.

(٢) المغنى : ٣٢٩/٨-٣٣٠.

(٣) ورد الحديث فى ابن ماجة (المقدمة) ابن حنبل ١٧٨/٢.

قال: كنا مع رسول الله صلى وسلم ببقيع الغرقد فى جنازة فجعل ينكت بمخصرة كانت فى يده وهو يقول: ما منكم من أحد ألا وقد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة. فقالوا يا رسول الله أفلا نتكل على الكتاب وندع العمل؟ قال: أعلموا فكل ميسر لما خلق له. أما من كان من أهل السعادة فسييسر لعمل أهل السعادة وأما من كان من أهل الشقاوة فسييسر لعمل أهل الشقاوة. ثم قرأ فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى، وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى[1]. وفى الصحيح أيضاً أنه قيل يا رسول الله: أعلم أهل الجنة من أهل النار؟ فقال : نعم. فقيل له: ففيم العمل؟ قال : أعملوا فكل ميسراً لما خلق له[2].

وفى دواوين الأحاديث الصحيحة أبواب كاملة وردت فى الأحاديث التى حدث بها الرسول فىالقدر. وهى كلها تشير إلى حقيقة لا تقبل الشك هى أن مشكلة القدر كانت مثارة فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وأنه قد أجاب فيها بكثير من الأحاديث. وهذا يبطل قول المعتزلة فى نسبة نشأتها إلى بنى أمية.

ثالثاً : يستدل المعتزلة أنفسهم على مفهومهم للقدر بمواقف حاسمة للخلفاء الراشيدين حول قضية القدر وكلها وقعت قبل عصر بنى أمية. فلقد رووا أن عمر بن الخطاب جىء له بلص سرق. فسأله عمر: لماذا سرقت؟ فقال : يا أمير المؤمنين إنما كان ذلك بقضاء الله. فأمر عمر بقطع يده وضربه. فسئل عمر فى ذلك، فقال: أمرت بقطع يده لسرقته، وأمرت بضربه لكذبه على الله. وفى رواية أخرى أن اللص قال له: إنما كان ذلك بقضاء الله، فقال له عمر: وأما أقطع يدك بقضاء الله.

فالسارق هنا يحتج بالجبر على سرقته وأن القضاء قد جبره على ما فعل . وهذا كان فى عهد عمر بن الخطاب.

(١) ورد بحديث فىالبخارى ، كتاب القدر، باب وكان أمر الله قدراً مقدوراً.

(٢) ورد فى البخارى كتاب فى القدر (باب جف القلم بما هو كائن).

كمـــا أن القضية نفسها أثيرت فى عهد على بن أبى طالب على مستوى آخر فى موقعـــة صفين، ذلك أن عليا لما أنصرف من موقعة صفين قام إليه شيخ فسأله: يا أمير المؤمنين.. أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام، أكان بقضاء الله وقدره؟ فقال على عليه السلام: والذى خلق الحبة وبرأ النمسة ما هبطنا واديا ولا علونا قلعة إلا بقضاء وقدر.

فقال الشيخ: عند الله أحتسب عنائى.. مالى من الأجر شيء.

فقـــال على: بلى أيها الشيخ.. عظم الله لكم الأجر فى سيركم.. ولم تكونوا فى شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين.

فقـــال الشيخ: كيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا إلى ما نحن فيه. وعنهما كان مسيرنا؟

فقـــال على : لعلك تظن قضاء واجبا وقدراً حتماً. لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد ولما كانت تأتى من الله لائمة مذنب ولا محمدة محسن.. أن ا لله تعـــالى أمر تخييراً ونهى تحذيراً ولم يكلف مجبراً ولا بعث الأنبياء عبثاً. ذلك ظن الذين كفروا.

فقال الشيخ : وما ذلك القضاء والقدر اللذان ساقانا؟

فقال على: أمر الله بذلك وإرادته، ثم تلا قوله تعالى: "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه"(١).

وتكـــلم فى نفس المشكلة عبدالله بن عمر . فلقد سأله جماعة فقالوا له: أن أقواماً يســـرقون ويقتلون النفس ويقولون قد كان ذلك فى علم الله فلم نجد بداً منه. فقال ابن عمـــر: سبحان الله العظيم. قد كان فى علم الله أنهم سيفعلونها ولم يحملهم علم الله على

(١) وردت هذه القصة فى كثير من كتب المعتزلة، أنظر على سبيل المثال: طبقات المعتزلة : ٢٣-٢٤، المغنى: ٣٢٩/٨، وانظر كذلك رسالة القضاء والقدر لابن كمال باشا مصورة بدار الكتب رقم (٣٨٩ مجامع) ١٥ (أ) -١٦ (أ)، كما جاءت القصة فى نهج البلاغة: ٣٧٥، ط القاهرة سنة ١٩٦٨، واعتمدت فيما نقلته على رواية عبدالجبار فى طبقات المعتزلة.

فعـــلها. وكذلـــك تكلم فيها ابن عباس والحسن ابنا على. والمعتزلة ينقلون نصوصاً عن هـــؤلاء جميعاً فى القدر لتأكيد فكرهم عن العدل الإلهى وأن السلف قد أخذ برأيهم فى نفى القدر الحتمى. ولكن هذه الروايات جميعاً تهدم فكرة المعتزلة فى أن معاوية هو أول مـــن قـــال بالجبر فى الإسلام. كما صرح بذلك أبو على. كما تهدم فكرة تأثر المعتزلة أنفسهم باللاهوت المسيحى فى نشأة هذه المشكلة وفى قولهم بالحرية الإنسانية.

وهـــناك روايـــات تتردد كثيراً فى كتب السلف أمثال ابن تيمية وابن القيم وابن الجـــوزى وأحمد بن حنبل وكلها تفيد أن المعتزلة أخذوا قولهم فى القدر عن معبد الجهنى الـــذى كان قد أخذها عن رجل يسمى "سوسيه أو سيوسيه" كان مسيحياً فأسلم ليبث سمومـــه بين المسلمين. وأخذ هذه المقالة عن معبد غيلان الدمشقى وانتشرت بسببه بين المســـلمين. وكانت أول بدعة ظهرت فى الإسلام ثم انتشرت فى الحجاز والشام والعراق والبصرة بسبب اهتمام المعتزلة بمبدأ الحرية والقول بنفى القدر[1].

(١) انظر شذرات البلاتين من كلمات سلفنا الصالحين : ٢٤٢، سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون لابن نباته : ٨٢-٨٥، ط بولاق، الشريعة للأحرسى: ٢٤٢، نط أنصار السنة المحمدية سنة ١٩٥٠.

موقف الأشاعرة
من مشكلة القضاء والقدر

أولاً معنى القضاء والقدر وعلاقته بأفعال الإنسان:

ترتـــبط مشـــكلة القضـــاء والقدر عند الأشاعرة بموقفهم من قضية أفعال العباد وتحديـــد موقفهم من معنى القضاء يوضح لنا بالتالى رأيهم فى حرية الإنسان فى أفعاله، والذى يهمنا الآن هو بيان رأيهم فى الجانب الميتافزيقى من هذه المشكلة فقط.

ويرتـــبط موقفهم من القضاء والقدر من جانب آخر بموقفهم من الإرادة الإلهية المطـــلقة التى تريد الخير كما تريد الشر تحقيقاً لمعنى إطلاقها وتحررها من القيد والشرط فالله مريد لكل ما يحدث وغير مريد لكل ما لم يحدث فهو لم يرد إيمان الكافر لأنه لم يقع وأراد كفره حيث كان ووقع.

ويتصل من جانب ثالث بموقفهم من الحكمة الإلهية أو الغاية المقصودة من الفعل الإلهى الذى لا يخضع عندهم لغاية أو هدف، كما تتصل أيضاً بفكرهم عن العدل الإلهى فى الكون حيث يفعل الله ما يشاء فى ملكه فقد يعذب الأنبياء ويثبت العصاة والفاسقين إذا شاء وإذا فعل ذلك فلا يعد ظلما لأنه يتصرف فى ملكه وليس فى ملك غيره، وهذه الأمـــور لا يمكن الفصل بينها إلا فى الدرس ومنهج الكتابة والتصنيف فقط، أما فى واقع الأمر وفى الخارج المحسوس فلا يمنكن الفصل بينها، فهى كلها تتصل ببعضها وتتعاون فى إبـــراز الأمر الإلهى أو القضاء الكونى إلى حيز الوجود الخارجى لتحقيق حكمة مقصودة وغاية مطلوبة.

والقضـــاء الإلهى عندهم يتعلق بأفعال العباد على معنى الإرادة المطلقة لها والمشيئة العامـــة لكل ما كان منها وخلقها، وتقديرها ، لذلك كان كل ما قضاه الله على العباد أزلاً حـــتم الوجـــود لا محيص للإنسان عنه، فمعنى أن الله قضى المعصية على العبد أنه أرادهـــا أو شاءها وليس أمر بها وشرعها، ومعنى الرضى بقضاء الله أنه لا يعترض على

الحكـــم السابق والقضاء الأزلى فيرضى بخلقه تعالى الذى هو قضاؤه الأشياء، ولا يرضى بخلقه المذموم والقبيح ولا يحبه دينا ولا شرعاً[1].

ويقـــترب تقســـيم الأشاعرة لمعنى القضاء من المعتزلة وتكاد تكون معانى اللفظ واحدة فى هذه التقسيمات السابقة عند الطرفين، لكن المراد يختلف تماماً عند كل منهما عن الآخر. فالأشاعرة لم يتكلموا إلا عن القضاء الكونى الواجب النفاذ، ولم يعرفوا غيره وهـــو لا تعلق له بالتكاليف الشرعية ولا بأفعال العباد بينما يتحدث المعتزلة عن القضاء الديـــنى الـــذى يتعلق بالتكاليف الشرعية وهو مبنى على الاختيار ولا يحمل معنى الجبر والإلزام. ولقد أخطأ الأشاعرة حين جعلوا أفعال العباد من متعلقات القضاء الكونى فنفوا اخـــتيار العبد وأثر قدرته فى فعله، كما أخطأ المعتزلة حين قصروا حديثهم على القضاء الدينى فقط فأبطلوا أثر القضاء الكونى والمشيئة الإلهية العامة.

موقف الغزالى:

وفى حديث الغزالى عن القضاء الإلهى نجده يجعل الحكم الإلهى السابق بمثابة التدبير العام الذى يقوم على أساسه صلاح الكون وانتظام أحواله وربط أسبابه بمسبباته بحيث يـــؤدى هـــذا الـــنظام المحكم إلى غاية مقصودة. ويتفرع من هذا التدبير السابق القضاء والقدر، وتدبير أصل الأشياء ووضع الأسباب وكيفية توجيهها إلى مسبباتها هو حكمه، وننصـــب الأســـباب الكـــلية الثابتة المستقرة التى لا تزول ولا تحول كالأرض والجبال والأفلاك وحركتها المتناسبة الدائمة التى لا تتغير ولا تتبدل إلى يوم القيامة هو قضاؤه.

وتوجيهـــه هـــذه الأســـباب إلى مسبباتها وسوقها إلى غايتها بحركتها المتناسقة المحـــدودة لحظة بعد لحظة هو قدره، وعلى ذلك فيكون الحكم الإلهى السابق هو التدبير الكلى لوضع الأشياء وضعاً مناسباً خاصاً بحيث يمكن توجيهها على غايتها حسب المشيئة العامـــة، والقضـــاء هو الوضع الكلى العام للأسباب الكلية وجعلها بحيث تكون أسباباً لمسببات مختلفة تنتج عنها فى ظروف مختلفة. والتقدير أو القدر هو توجيه هذه الأسباب

(١) الأنصاف للباقلانى : ١٦٦- ١٦٧.

الكلية بحركاتها المقدرة المحسوبة إلى مسبباتها المحدودة بقدر معلوم وفى وقت معلوم بحيث لا يزيد ولا ينقص عنه ولا تتقدم ولا تتأخر لحظة عن قدرها . وبهذا فلا يخرج شيء من أشياء هذا الكون عن قضائه وقدره[1].

والقضاء يتعلق بنوعين من الأفعال الوجودية فى الكون:

النوع الأول : أفعال الله تعالى الظاهرة والباطنة فى عباده وكونه بعامة التى عبر عنها بقوله تعالى: "إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون".

النوع الثانى : أفعال العباد سواء ما يتصل منها بعلاقة العبد بربه كالطاعات المختلفة أو المعاصى وما يتصل منها بعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان.

وما دام القضاء قد تعلق بشيء من ذلك فلابد من وقوعه لأن ما جرى به القضاء أزلاً فهم حتم الوقوع. وكما جرى القضاء بتقدير أفعال العبد بنوعيها فقد جرى أيضاً بتقدير الأشياء كما وكيفاً بحيث يلزم عن الكم المعين أو الكيف المعين مسببات ونتائج معينة تكون هى أيضاً أسباباً لأشياء أخرى غيرها وهكذا بحيث يكون هناك ارتباط واتصال بين أشياء هذا الكون بدلاً من الانفصام والتفرق، ونستطيع أن نميز الآن بين ثلاث مراحل من القضاء العام عند الغزالى:

المرحلة الأولى : مرحلة التقدير العام للأشياء وخلقها على كيفية معينة وخصائص متميزة بحيث يمكن الإفادة منها بقدر الإمكان كما قال سبحانه ﴿ **وَكُلَّ شَيْءٍ أحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ** ﴾ [2]. مثل جعل العينين فى مقدم الرأس، واختصاص مائها بدرجة ملوحة معينة لتحفظ العين من الآفات.

المرحلة الثانية : وتختص بتقدير الأشياء كما وكيفاً على مقادير معينة بحيث يلزم منها أشياء أخرى بالضرورة مثل الماء إذا وصلت درجة حرارته إلى نسبة معينة فإنه يتحول إلى بخار، والهواء إذا وصلت درجة برودته إلى نسبة معينة فإنه يتحول إلى ماء.

(١) انظر المقصد الأسنى : ٥٥.

(٢) يس : ١٢.

كمـــا قال سبحانه ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾(١)، ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾(٢).

المرحـــلة الثالـــثة : وتختص بتقدير الطبائع والخصائص والصفات المعينة اللازمة لإنتاج أشياء أخرى معينة، كاختصاص النار بالحرارة التي يلزم عنها الاحتراق واختصاص الأكـــل بالشبع الذى يلزم عنه الاغتذاء واختصاص العناصر الأولية والمواد المختلفة كل بخصائصـــه وصفاته المميزة له التي قد يلزم عنها بالضرورة أشياء أخرى إذا أضيفت إلى غيرها أو زادت نسبتها أو قلت كما قال سبحانه : "أنا كل شيء خلقناه بقدر".

فالسموات والأرض والجبال والأفلاك والرياح والنجوم والكواكب كلها أدوات وأســـباب كلية مسخرة بحساب معلوم وقدر موقوت لينتج عنها أشياء معينة، كما قال ســـبحانه ﴿ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾(٣)، ومن عـــرف هذه الحقيقة فإنه لابد أن يعترف أن كل من فى السموات والأرض خاضع لهذا التقدير العام للأشياء فلا يشذ فعل عن ذلك التقدير العام سواء كان هذا الفعل من أفعال الله أو أفعـــال خلقه وخضوع جميع الأشياء لهذا التقدير العام هو معنى قوله تعالى ﴿ إِنْ كُـــلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِلا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾(٤). فلا يخرج شيء فى الكون عن دائرة الأسباب الكلية التي نصبها الله لاستقرار نظام الكون وصلاح حاله.

وكان أجدر بالغزالى أن ينتهى من حديثه عن معنى القضاء إلى تقرير نتيجة حتمية تســـوق إليهـــا مقدمات الحديث العام عنده عن القضاء وهى تقرير إن الله يفعل لحكمة ويهـــدف إلى غايـــة مقصودة وراء هذا التقدير ونصب الأسباب فيجعل بذلك الحكمة الإلهيـــة شاملة كل ما يقع فى الكون من أحداث وأفعال إلهية، ولو صرح بذلك لأصاب وجه الحقيقة فيكون قد نزه الله عن فعل العبث وعن ارتكاب الظلم، ولكنه بدلاً من أن

(١) الرعد : ٨.
(٢) الحجر : ٢١.
(٣) فصلت : ١٢.
(٤) مريم : ٩٣.

يقـــرر تـــلك الحقيقة التي تؤدى إليها مقدماته بالضرورة يذهب إلى تقرير شمول الإرادة وعموم المشيئة ولكنها إرادة بلا هدف ومشيئة بلا غاية، فيقول: فالله يفعل ما يشاء ولا يبالى ويحكم ما يريد ولا يخلف، وحكمه وقضاؤه لا يخضع لمنطق التعليل والحكمة. فقد قرب الملائكة من غير وسيلة سابقة، وأبعد إبليس من غير جريمة سالفة، وهو يدخل الجنة قوماً ويقول "هؤلاء للجنة ولا أبالى" ويدخل آخرين النار ويقول "هؤلاء للنار ولا أبالى"، وهـــو لم يبعد إبليس من حرمته لجرم سابق،، وأن كان أبعده لجرم سبق. فما حمله على هذا الجرم؟ هل ذلك لمعصية سابقة فيتسلسل الأمر إلى مالا نهاية؟

ويقرر الغزالى أن كل عبد يسير إلى فعله الذى قدر له أزلاً شاء أم أبى والله تعالى خـــلق أســـباب العذاب وأسباب الثواب، وخلق لكل واحد منها أهلاً يسوقه إليه القدر المتفرع عن القضاء الجزم الأزلى فخلق الجنة وخلق لها أهلاً سخروا لأسباها شاؤوا أم أبوا وخلق النار وخلق لها أهلاً سخروا لأسباها شاؤوا أم أبوا[1]. لأن العبد وفعله مخلوقان لله وإذا كان اللبه يمدح الطائع ويذم العاصى فليس ذلك إلا لأن العبد محل للطاعة والمعصية فقط وليس فاعلاً لهما "فأنت وفعلك عطاء من الله تعالى". ومن حيث أنت محله فقد أثنى عليك وثناؤه نعمة أخرى منه إليك. فهو الذى أعطى وهو الذى أثنى، وصار أحد فعليه سبباً لانصراف فعله الثانى إلى جهة محبته وإذا شكرت الله أو كنت عالماً فأنت موصوف بـــأنك شـــاكر وعالم ليس لأنك خالق للشكر والعلم بل إنك محل لهما فقط [2]. وهذه الـــنغمة التصوفية فى حديث الغزالى عن القدر هى التى تسود كتاب الأحياء حيث يرى الغزالى القدر فى كل شىء وعند كل فعل.. وهو القدر الكونى القاهر وليس القدر الدينى الشرعى الاختيارى، وليس الغزالى بدعا فى ذلك من بين سائر الأشاعرة فكلهم — كما ســـبق — لم يعرف فى حديثه عن القضاء إلا القضاء الكونى فقط. وكذلك المتصوفة لم يـــروا الأشياء إلا فى ضوء القدر الكونى القاهر. لذلك كان كل شىء عندهم محبوباً لله ومراداً له فلم يستقبحوا سيئة و لم يستحسنوا حسنة.

---

(١) الأحياء : ١٣/ ٢٣٥٤-٢٣٠٠.

(٢) الأحياء : ١٣/ ٢٣٥٤-٢٣٥٥.

ويقســـم الغزالى الأفعال الإلهية الصادرة عن حكم القضاء إلى نوعين من الأفعال حسب المشيئة الإلهية من الفعل :

١- فهـــناك نوع من الأفعال خلقه الله وأراد منه الوصول إلى غايته وتحقيق هدفه، وهذا النوع هو الذى عبر الشرع عنه بالمحبة أو الشيء المحبوب.

٢- وهـــناك نوع خلقه الله ولم يرد منه إلا مجرد وجوده فقط دون الوصول به إلى غايته وهدفـــه، وهذا النوع هو ما عبر عنه الشرع بالشيء المكروه .. وكلا النوعين من متعلقات القضاء.

كما ينقسم العباد أنفسهم إزاء هذين النوعين من الأفعال إلى نموذجين من البشر حسبما سبق القضاء لهم من سلوك وأفعال تتعلق بهذا السبب أو ذاك:

١- قســـم سبقت له المشيئة الإلهية بأن يستعمله الله فى إيقاف حكمته دون الوصول إلى غايـــتها، ويكـــون ذلـــك قهـــرا فى حقهم بتسليط الدواعى والبواعث عليهم فلا يستيطعون عنها حولاً.

٢- وقســـم آخر سبقت له المشيئة أزلاً بأن يكونوا أسباباً موصلة أو أدوات يستعملها القضـــاء فى توصيل أفعاله تعالى إلى غايتها، وهم الذين سبقت لهم من الله الحسنى. وفعـــل هـــذا النوع يكون محل رضى الله تعالى بينما يكون فعل النوع الأول محلاً لغضـــبه تعالى، والعبد فى كلا القسمين ليس إلا محلاً لموضع سخطه أو رضاه على الأفعـــال الـــتى تجرى على يدى العبد. تظهر على من غضب عليه فى الأزل فعل وقضت الحكمة به دون غايتها فلم يتحقق مطلوبها.

وظهـــر على من إترضاه فى الأزل فعل انساقت بسببه الحكمة إلى غايتها وتحقق مطـــلوبها، والحاصل إنه سبحانه هو الذى أعطى الفعل ثم أثنى على المحل وهو الذى منع الفعـــل ثم ذم المحل. وكأنه لم يثن فى الحقيقة إلا على نفسه وإنما العبد هدف الثناء وهذا كلـــه منه تعالى عن إرادة وحكمة وأمر جزم فاستعير له لفظ القضاء. كما استعير لفظ القـــدر لترتيب آحاد المقدرات بعضها على بعض. فكان لفظ القضاء إزاء الواحد الكلى ولفظ القدر بإزاء التفضل المتمادى إلى غير نهاية[1].

(١) انظر : الأحياء : ١٢/٢٢٢٨-٢٢٢٩.

وحديث الغزالى عن القضاء يتقاسمه منزعان واضحان فى مذهبه: منزع أشعرى تقليدى يرى أن العبد محل لتنفيذ الفعل الإلهى ووسيلة له وهو لذلك يستحق الثواب والعقاب، ومنزع آخر صوفى يرى القدر عند كل فعل ولا يرى أثرا للعبد مطلقاً فى شيء من أفعاله، فالله هو الذى أعطى ثم أثنى وهو منع ثم ذم، وكلا المنزوعين ينبعان من أصل واحد هو رؤية القدر الكونى والقضاء الحتم عند كل فعل. كما يهدفان إلى تحقيق غاية واحدة هى تحقيق فاعلية الله المطلقة لكل شيء. والفكرة السائدة فى كل ذلك هى فكرة الحتم والإجبار على كل ما قضاه الله أزلاً وقدره على العباد، وإذا كانت هناك أسباب ووسائل فإن العبد مجبر أيضاً فى اتخاذ هذه الوسيلة أو تلك بل أن الدواعى والبواعث النفسية هى أيضاً من عوامل القهر الإلهى للإنسان على تنفيذ ما جرى به القضاء أزلاً خيراً كان أو شراً فلا خيار إذن للعبد فى شيء من أفعاله، فمن قدر له أزلاً أنه صائر إلى الجنة فهو صائر إليها شاء أم أبى، ومن قدر له أنه صائر إلى النار فهو صائر إليها شاء أم أبى.

ولا شك أن جميع الكائنات تخضع لسلطا القضاء الكونى ولكن مما لا شك فيه أيضاً أن الله لم يطلب من عباده تنفيذ ما قضاه كوناً ولا أمرهم به ولا تعبدهم بمتعلقاته وإنما تبعدهم بما قضاه دينا وشرعاً على ألسنة رسله ونزل به وحيه، وأفعال العباد لا تعلق بها بالقضاء الكونى لأنه من الغيوب التى استأثر الله بعلمها. وحديث الأشاعرة فى القضاء الأزلى يجعلون الطاعة والمعصية من متعلقات القضاء الكونى فهى حتمية الوقوع من العبد. وهذا خطأ فى الفهم والتصور للمشكلة لأن قضايا التكاليف تقوم أساساً على الاختيار الحر من الإنسان، فلا قهر ولا إجبار من القدر ولا عذر لمن يتعلل بذلك فى ارتكاب المعصية، والأمر والنهى الشرعيان لا يفسران فى ضوء القضاء الكونى لأن هذا يعنى سلب قدرة الإنسان وإبطال أثرها فى فعله ، والإمام على بن أبى طالب قد لفت نظرنا إلى الفرق بين نوعى القضاء حين سأله الشيخ عن خروجه إلى الشام.. بقضاء الله هو؟ فأجابه على: لعلك ظننت قضاء حتماً وقدراً واجباً.. أن الله أمر تخييراً ونهى تحذيراً، ولم يأمر مجبراً على الطاعة كما لم يجبر على المعصية. وتعلق القضاء الكونى ضرورى الوقوع كما سبق. فمن الخطأ إذن أن نجعل الطاعة والمعصية من متعلقاته لأن ذلك يلغى

قضـــية التكـــليف من أساسها، والأشاعرة لم يتنبهوا إلى الفرق بين نوعى القضاء، ولم يفـــرقوا بـــين متعـــلق كل منهما، لذلك فقد سادت نغمة الجبر مذهب الأشاعرة وإن اختلفت ألفاظ كل منهم فى التعبير عنها.

ولقد ربط الاشاعرة بين القضاء الكونى وبين مشيئته تعالى وإرادته من ناحية كما ربطوا بينها وبين محبته من ناحية أخرى، وقالوا كل ما قضاه الله فقد أحبه لأنه لا يقضى مـــا يكـــره ومـــا قضاه فلابد أن يريده لأنه لا يقضى إلا ما يريد، وإذا كانت المعصية والكفـــرة وألـــوان الشرور والمفاسد تقع بقضاء الله فهى كلها محبوبة له، وهذا خطأ فى التصـــور أيضاً، لأنه لا توجد آية واحدة أو حديث يدل على أن كل ما قضاه الله فقد أحـــبه كمـــا لا يوجد نص فى الكتاب أو السنة يدل على أن المعصية أو الكفر محبوبة ومرضـــية لله لأنـــه قضاها، وإنما العكس هو الصحيح لأن العقل والنقل يدلان على أن المعصية مكروهة والله يكره صاحبها أن لم يقلع عنها، وأن كان القضاء الكونى قد كتبها عـــلى العبد فليس معنى ذلك أنه أجبره عليها كما أن هذا لا يعنى أيضاً أن الله يحبها لأنه ليس كل مقضى محبوباً لله إلا إذا كان قد قضاه دينا وشرعاً. والربط بين القضاء الكونى والمحـــبة غـــير صحيح إذ لا علاقة بينهما، وإنما تجتمع المحبة مع القضاء الدينى فقط كأن يجتمعا فى القضاء بالطاعة لأحد من العباد فإذا وقعت منه فإنها بذلك تكون قد قضاها الله كوناً كما قضاها شرعاً وديناً وهى فى نفس الوقت محبوبة لله. أما إذا وقعت المعصية من العبد فيكون الله قد قضاها كونا و لم يقضها دينا ولذلك فهى مكروهة لله غير محبوبة له.

ومهمـــا يكن من شيء فإن حديث الأشاعرة عن القضاء لا يعنون به إلا القضاء الكـــونى الحـــتم، وهذا هو السر فى أن تفسيرهم لأفعال العباد يميل إلى الجبر أن لم يكن كذلك(١).

ثانياً : أدلة الأشاعرة :

يقدم الأشاعرة أدلة كثيرة نقلية وعقلية على موقفهم من مشكلة القضاء والقدر، كمـــا يعمدون فى الوقت نفسه إلى إبطال حجج المعتزلة وأدلتهم التى استعملوها فى تأييد

(١) المباحث المشرقية للرازى : ٢/٥١٧-٥١٩، طهران سنة ١٩٦٦.

مذهبهم فى القضاء الأزلى، ومن العجيب أن الآيات التى يستدل بها الأشاعرة على رأيهم فى القضاء والقدر هى بعينها التى استخدمها المعتزلة قبلهم فى تأييد مذهبهم وهو يختلف تماماً عن مذهب الأشاعرة، ولعل فكرة تأييد المذهب والانتصار له كانت سابقة فى ذهن الطائفتين وهذا يفسر لنا ما وجدناه فى كتبهم من تعسف فى التأويل وابتعاد عن روح النص فى تخريج الآيات وحملها على غير معناها المراد.

وهذه ظاهرة عامة يلحظها الدارس فى كتب المعتزلة والأشاعرة على السواء. فالآيات التى تتحدث عن مشيئة الله المطلقة فى خلقه وشمول إرادته مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾(1)، "ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة" إلى غير ذلك من الآيات يحملها المعتزلة على معنى أنه لو شاء أكراههم إلى الهدى لفعل بهم ذلك، فالمشيئة المنفية هنا مشيئة الإلجاء والإكراه.

أما عند الأشاعرة فهى تدل على عموم قدرته تعالى وشمول إرادته لكل الممكنات ولا يجب أن تتعلق بها حكمة أو غاية فهو قد يهدى الجميع كما قد يضل الجميع والكل عنده سواء فى تعلقه بالمشيئة. وهذا النوع من الآيات يجعله المعتزلة من المتشابه الذى يجب أن يحمل على المحكم فى بابه فالله "لا يرضى لعباده الكفر" ولا يشاؤه ولا يكره على المعصية أو الطاعة ﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (2).

وهذه الآيات محكمة عند الأشاعرة وليست من قبيل المتشابه بل هى محكمة فى دلالتها على عموم المشيئة وشمول الإرادة ونفى العلة والغاية لأن الله فعال لما يريد.

أما آيات الهداية والضلال والتوفيق والخذلان والختم والطبع فيستدل بها الطرفان كل على نقيض الآخر. فعند المعتزلة أن الله قد هدى الناس جميعاً ولم يخص عبداً بالهداية دون آخر، فالهداية عامة لجميع الناس، أما الأشاعرة فيجعلون هذه الآيات خاصة فى دلالتها على أن الله تعالى قد يضل ويهدى من يشاء له الهداية أو الضلال تبعاً لما سبق به القضاء لهذا الشخص أو ذاك، لأن الله – عندهم – قد خلق قوماً للجنة لسبق القضاء

(١) الأنعام : ٣٥.
(٢) الكهف : ٢٩.

بذلـــك، كما خلق آخرين للنار. فآيات الهداية والضلال يحملها الأشاعرة على معنى أن الله يختص بالهداية قوماً بلا سبب كما يختص آخرين بالضلال بلا ذنب سابق. وعندهم أن شمول الإرادة وعموم القدرة والمشيئة لا يتحققان إلا بذلك.

ولقـــد رأى الأشاعرة أن يستدلوا على مذهبهم بآيات وأحاديث كثيرة منها ما يتصـــل بالختم على القلوب مثل قوله تعالى: "ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب أليم"، ومنها ما يتصل بالذرء لجهنم مثل قوله تعالى: "ولقد ذرأنـــا لجهنم كثيراً من الجن والآنس" ومنها ما يتصل بهداية الناس واضلالهم مثل قوله: "يضـــل مـــن يشـــاء ويهدى من يشاء". ولقد ذكر الأشعرى فى الإبانة[١] والباقلانى فى الأنصاف[٢]. والجوينى فى العقيدة النظامية[٣].كثيراً من الآيات والأحاديث التى يؤيدون بها فكرهم عن القضاء الحتم والقدر الملزم.

فالأشعرى قد أورد فى الإبانة عديداً من الآيات التى تتحدث عن الهداية والضلال والخـــتم على القلوب ليستدل بها على أن الله يهدى من يشاء ويضل من يشاء بلا قانون ولا حكمـــة وإنمـــا هى المشيئة المطلقة والإرادة العامة، والجوينى يقترب فى تصويره لهذه القضـــية مـــن موقف السلف إلا أنه لم يعرف فى حديثه إلا القضاء الكونى فقط، ولقد صـــرح فى العقيـــدة الـــنظامية بأن إرادة الله من العباد "قد جرت على ما علم إنهم إليه صـــائرون ولكـــن لم يســـلبهم قدرهم و لم يمنعهم مراشدهم. فقرت الشريعة فى نصابها وجـــرت العقيدة فى الأحكام الإلهية على صوابها"[٤] وهذا مذهب أهل الحق عنده، فعلم الله السابق لا يحمل معنى الجبر والإكراه لأنه يقع على اختيار العبد لفعله وليس ملزماً له هـــذا الفعل أو يجبره على اختياره له ولكن الجوينى كان قد صرح قبل ذلك مباشرة بأنه "أن ســـبق للعبد من الله سوء القضاء فهو صائر إلى حكم الله الجزم وقضائه الفصل"[٥]،

(١) انظر الإبانة ٠ ٦٢-٧٥، ط حيدر أباد سنة ١٩٤٨.

(٢) الأنصاف : ١٥٧-١٦١.

(٣) العقيدة النظامية : ٣٠-٤١، ط الأنوار سنة ١٩٤٨ بتحقيق م الكوثر.

(٤) النظامية : ٤١.

(٥) النظامية : ٤٩.

وهـــو يقصد بذلك أن القضاء ملزم للإنسان الحكم به أزلاً، والجوينى قد أراد أن يثبت لقدرة العبد أثراً أو استقلالاً عن القضاء حين صرح بأن الله لم يسلب العباد قدرهم و لم يمـــنعم مراشـــدهم، ولكنه يناقض بذلك ما صرح به من أن سبق القضاء ملزم للعبد بما حكـــم به وأن العبد صائر إليه لا محالة. وسر التناقض هنا أنه أراد أن يثبت أثراً للعبد فى فعلـــه وأن يثبت فى نفس الوقت مطلق القدرة وحتمية القضاء، وإثبات إحدى القضيتين يـــرفع القضية الأخرى[1]. ولو تنبه الجوينى للفرق بين القضاء الكونى والقضاء الدينى لما وقـــع فى هـــذا التناقض لأن إثبات إرادة وأثر لقدرة العبد لا يتفق إلا مع القضاء الدينى فقط لأنه مناط التكليف.

ولقـــد وقع الجوينى فى تناقض آخر حين ربط بين القضاء الذى تحدث عنه، وهو القضـــاء الكونى، وبين المحبة والرضى، فقال أن كل ما قضاه الله فقد أحبه ورضيه، وهو قـــد أحـــب المعصية والكفر لأنه قضاهما، وهذا فى غاية البطلان لأن الله يكره المعصية والكفـــر كما يكره الكافر والعاصى والذى قاده إلى ذلك عدم تفرقته بين نوعى القضاء فظن أن كل ما قضاه الله فقد أحبه، وهذا لا يتفق إلا مع القضاء الدينى فقط فهو الذى يتعـــلق بمـــا يحـــبه الله ويرضاه. أما القضاء الكونى فيتعلق بالمعصية وهى غير محبوبة له، والحقيقة أ من لم يفرق بين القضاء الكونى والمحبة لزمه أحد أمرين كلاهما باطل ولابد له من التزام أحدهما:

١- أما أن يقول بأن الله يحب الكفر والفسوق والعصيان لأنه قضاه وقدره.

٢- أما أن يقول بأن الله لم يقدر ذلك و لم يقضه على العباد لأنه لم يحبه، وقد قال بكل واحدة منهما طائفة، فالمعتزلة قالوا أن الله لا يحب الكفر والفسوق والعصيان فهو لم يقضها و لم يشأ ذلك، وقالت الأشاعرة أن الله قضى المعصية والكفر والفسوق فهو يحبها ويرضاها ويريدها، وسبب هذا الخطأ يرجع إلى عدم التفرقة بين المحبة والمشيئة أو بـــين نوعى القضاء لأن المحبة لا تكون إلا مع القضاء الدينى فقط كما سبق بيان ذلك.

(١) انظر ما أشار إليه عن هذا التناقض فى كتابه.

والبغدادى قد قسم الهداية إلى نوعين : عامة وخاصة :

١- أمـــا الهداية العامة فهى حظ جميع المكلفين، حيث أرسل الله الرسل وأنزل الكتب لابانـــة الحـــق والدعاء إليه، وهذا النوع يصح إضافته إلى الرسل وإلى كل داع إلى الحق، كما قال تعالى ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾(١).

٢- وأمـــا الهداية الخاصة، فهى عبارة عن معنى خلق الاهتداء فى القلب فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام، وهذا نوع لا يضاف إلى أحد من الخلق بل قد نفاه الله تعـــالى عن الرسول فى قوله ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾، ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ﴾ فالنوع الأول شامل لجميع المكلفين ، أما الثانى فهو خاص بمن اهتدى فقط"(٢).

والـــبغدادى قـــد أخذ هذا التقسيم لأنواع الهداية من تراث السلف وخاصة من ردودهم على المعتزلة فى إنكار الهداية الخاصة بالقلوب، لأنه لا يوجد فى تراث الأشاعرة السابقين عليه، كما أن حديث الأشاعرة عن الهداية عموماً لم يقصدوا به إلا النوع الثانى فقط، وهو الخاص بخلق الاهتداء فى القلوب، وكان عليهم أن يعرفوا أن النوع الثانى ليس إلا نتـــيجة لحصـــول النوع الأول والأخذ به لأن الله لم يخلق الاهتداء فى قلب الظالم أو الكافر والفاسق، وإنما يخلق ذلك فى قلب من اهتدى بالنوع الأول وأخذ بأسبابه.

فـــالذى يرزق الهداية الخاصة يكون قد جمع فى موقفه بين حكم القضاء الكونى والقضـــاء الديـــنى معاً، ولم يتأثر متأخرو الاشاعرة بتقسيم البغدادى لأنواع الهداية فلم يفرقوا فى حديثهم عنها بين العامة والخاصة، وهذا يدل على أن هذا التقسيم عارض على مذهب الأشاعرة وليس أصيلاً فيه ولو تبه الأشاعرة إلى أهميته لأصابوا الحقيقة فى ذلك، لأنه لا يشك مسلم فى أن الله يهدى من يشاء ويختص برحمته من يريد، كما أخبر بذلك فى كتابه، ولكن ليس ذلك خبط عشواء أو بلا حكمة وقانون كما توعم الأشاعرة فالله لا يضل مهتدياً ولا يطرد من رحمته منيباً إليه.

(١) الشورى : ٥٢.

(٢) الفرق بين الفرق : ٣٤٠-٣٤١.

نقد موقف الأشاعرة :

ولقد ظن الأشاعرة أن الله إذا قضى على عبد بالمعصية وعلى آخر بالطاعة فليس ذلـــك إلا لمجـــرد مشيئة تعالى وتعبيراً عن عموم قدرته وشمولها لكل الممكنات فالمشيئة عـــندهم عارية عن الحكمة والقدرة خالية عن الغاية والهدف. وهذا خطأ فى التقدير لأن الله يـــتنزه عن أن يفعل عبثاً أو يظلم أحداً من خلقه، ولا شك أن إثبات الهداية الخاصة بدون مقوماتها خطأ كإثبات الغايات بدون وسائل والنتائج بدون مقدمات وهذا خلاف ما جرت به السنن الكونية فى خلق الله.

ولو تنبه الأشاعرة لخطورة هذا الموقف لعلموا أن ما يذهبون إليه من إثبات الهداية الخاصـــة فقط يعتبر حجة للعبد على ربه، وهى نفس الحجة التى لجأ إليها المشركون فى قولهم "لو شاء الله ما أشركنا" ولو أنصف الأشاعرة لقالوا أن الله لا يختص برحمته إلا من اهتدى بهدى رسله ولا يهدى إلا من أخذ بأسباب الهداية ومن أعرض عن ذكر ربه فإن الله يســـلبه عونـــه ويمنع عنه رحمته ويدعه إلى نفسه. وهذا يعنى أن الله يهدى من يشاء ويضل من يشاء. فليست الهداية إذن هبات بلا ثمن أو عطايا بلا مقدمات. وإنما القاعدة العامـــة هـــى "من يؤمن بالله يهد قلبه" وأما الآيات التى يحتج بها الأشاعرة على القضاء الحـــتم والقدر الملزم فليست حاسمة فى دلالتها على مذهبهم، لأن معظم هذه الآيات قد قطعهـــا الأشـــاعرة عـــن سياقها العام وجعلوها منفصلة تماماً عن سابقها ولاحقها من الآيـــات، كمـــا اقـــتطعوا أجزاء الآيات ليستدلوا بها على ما يريدون، وهذا تعسف فى الاســـتدلال، ولـــو قرأوا الآية كاملة أو فهموها ضمن السياق العام للآيات لكان لهم موقـــف آخـــر، غير أن التعصب للمذهب قد صنع ستاراً كثيفاً حجب الرؤية الحقيقة لـــلموقف بكاملة، فجعلوا الآيات التى يستدلون بها هى المحكمة وما عداها هو المتشابه، والحقيقـــة لقـــد كانت قضية المحكم والمتشابه من الحجج التقليدية التى كثيراً ما تقاذفها الطرفان حسب حاجة الموقف إلى ذلك، فما وافق المذهب كان محكماً وما خالفه كان متشابهاً.

والأشاعرة يجعلون آيات الختم والطبع والهداية والضلال حجة لهم فى أن الله خلق عـــباداً للجنة وعباداً للنار، وان أهل الجنة لن يدخلوها إلا لسبق القضاء لهم بذلك وأن

أهـــل النار لم يعذبوا بها إلا لسابق الحكم عليهم بذلك. فالله قد طبع على قلوبهم وختم عـــليها فسواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون لأن على قلوبهم أقفالها، والله لم يخـــتم على قلوبهم ولم يضلهم إلا لمجرد مشيئته العارية عن الحكمة وإرادته المطلقة الخالية عن الغرض والغاية، فكان ذلك حائلاً بين العبد وبين الهداية والإيمان فيلقى الله وهو محل اســـخطه وغضبه فى الآخرة، ومعنى هذا أن يكون العبد بمثابة الآلة التى يسخرها القضاء لتنفيذ أحكامه ثم يحاسبه الله عليها فى الآخرة، وهنا أمور لابد من بيانها حتى يتضح لنا ما فى موقف الأشاعرة من أوجه النقص.

أولاً : لا توجد آية واحدة فى القرآن يمكن أن يستدل بها على أن الله فعل الختم والطبع عـــلى قلوب بعض عبادة ابتداء، أو فعلها بهم بلا سبب منهم اقتضى منه ذلك، فآيات الختم والطبع والهداية والإضلال تصرح بأن الله ختم على قلوبهم بكفرهم، والـــباء هنا تسمى باء السببية، كما تقول: "عاقبت المجرم بذنبه"، فكفرهم كان سبباً فى إيقاع الختم والطبع على قلوبهم وليس ذلك منه ابتداء أو بلا مسبب.

ثانيـــاً : لم يحدث ذلك بمن طبع الله على قلبه إلا بعد تكرار الدعوة له وتكرار الأعراض مـــنه مبالغة فى كفره وعناده فحينئذ يطبع الله على قلبه، وأعراض العبد أولاً عن ذكـــر ربه ليس لأن الله ختم على قلبه ولكن لما وقع منه ذلك بمحض اختياره، وأعراضـــه عن دعوة الرسل أولاً كان سبباً فى إيقاع الختم والطبع، وكان ضلاله الـــثانى عقوبـــة عـــلى ضلاله الأول كما قال سبحانه "وجزاء سيئة سيئة مثلها" ورفضـــه الإجابة لدعوة الرسل وتكرار ذلك منه أصبح سجية له وطبعاً وعادة لا يســـتطيع الإنفكـــاك عنها، لأن الإنسان إذا اعتاد شيئاً يعسر عليه التخلص منه. وهذا معنى قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِـــنُونَ خَـــتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾(١) فكفرهم كان سبباً فى الختم على قلوبهم، ولما تمكن الكفر من القلوب ورسخ فيها امتـــنع معه الإيمان، وعدم قابلية القلوب للإيمان، هنا يعد أثراً من آثار فعل العبد،

(١) البقرة : ٦-٧.

ولو شاء العبد لآمن قبل أن تستحكم منه تلك العادة وترسخ فى قلبه، لأن الله لم يحـل بـين العـبد وبين إيمانه ابتداء ولكن بعد استحكام العادة وطغيان الشهوة وتكرار الأعراض والغفلة لم يبق إلى الإيمان سبيل، والأمر فى ذلك كما يستحسن أحدنا شيئاً فيميل إليه بعض الشىء، وفى هذه الحالة يمكن الإقلاع والتخلص مما يهـوى، لأن الأسـباب لم تسـتحكم مـنه بعد، فإذا استمر على ميله وهواه واسـتحكمت منه العادة لم يمكنه التخلص منها ولا يستطيع صرف الدواعى عن قلبه فيصير الأمر إلى العادة والسجية والطبع ولا يصبح فى قلبه محل لغير ما يهوى ويحب مع أن صرف الدواعى كان ممكناً أولاً والأمر فى ذلك كما قال الشاعر :

تولـع بالعشـق حـتى عشـق ... فـلما اسـتقل بـه لم يطـق
رأى لجـة ظـنها موجـة ... فـلما تمكـن مـنها غـرق

ولو أنهم بادروا فى أول الأمر إلى مخالفة الأسباب الصادرة عن الميل والهوى لسهل الأمـر عليهم، كما يتبادر الفطن اللبيب إلى إزالة العلة قبل استحكام أسبابها وتحولها إلى مـرض مـزمن يعسر علاجه، ولهذا كان من أهم الأسس التى عنى بها الإسلام فى بناء المجتمع أن الوقاية خير من العلاج. وهذه قضية هامة فى تكوين الفرد والمجتمع على سواء.

ومعلوم أن الله بعث محمداً فى قوم كانوا جميعاً على الكفر والوثنية فلما دعاهم إلى الإسـلام منهم من استجاب لدعوته ومنهم من أعرض عنها فالله لم يختم على قلب من آمـن وأجاب مع أنه كان كافراً قبل إيمانه، وإنما ختم على قلب من كابر وعاند وأصر عـلى كفـره. وهو لم يختم على قلوبهم إلا بعد تكرار الدعوة والإصرار على الأعراض منهم، وليس ذلك لمجرد سبق المشيئة العارية عن الحكمة، ومما ينبغى أن يعلم هنا أن الله لم يفعـل بعبده شيئاً يكرهه ألا بعد أن يتكرر من العبد الأعراض عن ذكر ربه، فالله يضل الظالمين وليس المؤمنين، ويطبع على قلوب الكافرين وليس المؤمنين، ويضل من اتخذ آلهة هـواه وليس من عبد ربه وأناب إليه، ولو استقرأنا آيات القرآن لم نجد فيها آية واحدة يفهـم منها أن الله يضل المؤمن عن إيمانه أو يطرد عن بابه عبداً حاول مخلصاً أن يصل إليـه. وهـذه قاعدة عامة يجب التنبيه لها لأنها ترتبط بالناموس العام الذى وضعه الله فى

كونه حيث ربط الأسباب بمسبباتها، وكل آية وردت فى أن الله يضل عبداً أو يهديه تجد فى نفس الآية ما يبرر هذا الفعل سواء كان هداية أو ضلالاً، ولا يجوز بحال ما أن نحمل هـــذه الآيات على أن الله دعا قوماً إلى الهدى ومنعهم منه وحال بينهم وبينه، إذ يكون للعبد حينئذ الحجة على ربه وقد كذب القرآن سلفاً هؤلاء الذين يحتجون على ربهم بأن الله طبع على قلوبهم أو أن قلوبهم غلف فلم يهتدوا ، فقال تعالى: ﴿**وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ**﴾(١).

﴿**كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ**﴾(٢) ﴿**سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ**﴾(٣). كما قالوا بأن قلوبهم فى أكنة فأخبرهم أن الله طبع عليها بكفرهم وعنادهم.

وإذا كـــان الله قد ختم على قلب الكافر بسبب كفره فهو لم يغلق أمامه أبواب رحمـــته، وإنمـــا جعل باب التوبة مفتوحاً لكل عبد حاول أن يرجع ويتوب، وقد أخبر الرســـول فى الحديث الصحيح "أناالله يبسط يده بالليل ليتوب مسىء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسىء الليل"(٤).

فليس هنناك ما يمنع العبد من العودة إلى الإيمان والطاعة، فباب التوبة مفتوح لكل مذنب والله يفرح بتوبة عبده أكثر من فرح أحدنا إذا وجد دابته الضالة.

وأما عن آيات المشيئة العامة التى يحتج بها الأشعرة مثل قوله تعالى : "لو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً"، وقوله: "ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها"، "ولو يشاء الله لهـــدى الـــناس جميعاً" إلى غير ذلك من الآيات الوارادة فى عموم المشيئة والإرادة. فالأشاعرة يحتجون بهذا النوع من الآيات على أن كل شيء — موجود أو غير موجود — فإنـــه يخضـــع للمشـــيئة العامة والقضاء السابق، وهذا حق ولكن يخطئ الأشاعرة حين

(١) البقرة : ٨٨.
(٢) غافر : ٣٥.
(٣) الأعراف : ١٤٦.
(٤) ورد الحديث فى مسلم (كتاب التوبة — باب قبول التوبة من الذنوب وإن تكررت) ٨/٩٩.

يقولون أن هذه المشيئة عندهم عارية عن الحكمة خالية عن الهدف والغاية. فالله سبحانه لم يفعل شيئاً إلا وفعله خير من عدم فعله، ولم يترك شيئاً إلا وتركه خير من إيجاده وقياس الفعل والترك عنده هو ما فيه من حكمة وغاية فى الفعل والترك فلو شاء الله لأتى كل نفس هداها، ولكنه لم يفعل ذلك لماله فيه من حكمة خفية وليس لعدم الإرادة الخالية من الحكمة، وسبق القضاء بمضمون هذه الآيات ليس عارياً عن السبب الذى أوجبه سواء كان من الله أو من العبد فالحكمة متضمنة فى سبق القضاء بما كان وما يكون.

ومن الواضح أن آيات المشيئة تتحدث كلها عن المشيئة العامة الكونية التى تتعلق بالحكمة الإلهية العامة لصلاح الكون وانتظام أحواله بحيث يؤدى فى النهاية إلى الغاية التى خلق من أجلها والعبد لا يسئل عن تنفيذ القضايا الكونية ولا يحاسب عليها وإنما هو مطالب بالالتزام بتنفيذ الأوامر والنواهى وهى قضايا اختيارية لا اضطرارية.

وفهم الأشاعرة لهذا النوع من الآيات على النحو السابق متفرع من موقفهم من قضية الحكمة وتعليل أفعاله تعالى أو عدم تعليها، فعندهم أن الله يفعل كل ما يقدره العقل ممكناً، فيجوز أن يخلق الله عالماً أفضل من هذه العالم، وإنساناً أفضل من هذا الإنسان لأنه على كل شيء قدير وإذا توجهنا بهذا السؤال إلى الأشاعرة: لماذا لم يؤت الله كل نفس هداها؟ لأجابوا لأنه لم يشأ ذلك. ولماذا لم يشأ ذلك؟ لأنه يتصرف فى ملكه كما يشاء. فخلق قوماً للجنة وقوماً للنار. وأما أن يقال إنه لم يفعل ذلك لما له من حكمة خفية قد نجهلها نحن.. فهذا لا يقبله الأشاعرة.

ويبدو أن الأشاعرة قد اختلط عليهم الأمر فربطوا بين نفى الحكمة وعدم إدراكها، فكل ما غاب عنهم فهم الحكمة فيه يقولون إنه لا حكمة لله فيه ولا غرض هناك، بل الله يفعل ما يشاء لمجرد إرادته لذلك. وهم يستشهدون على هذا بأمثلة حسية قد يجدها أحدنا فى حياته اليومية، كمرض فلان من الناس أو فقده أو موت ابنه وتألمه، ويقولون أى حكمة له فى تعذيب الطفل ولا جرم له، ويجعلون ذلك مدخلاً إلى نفى

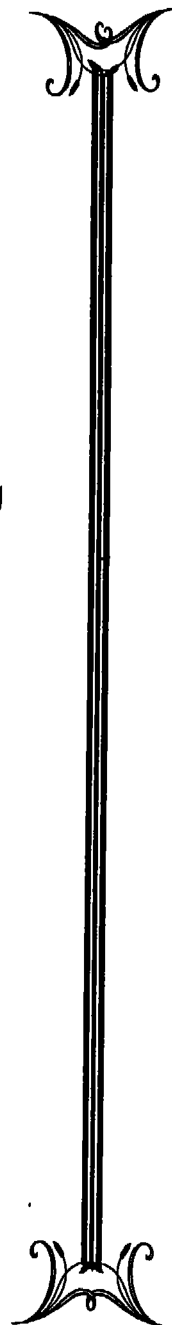
الحكمة والغرض ويجعلون هذا لمجرد سبق القضاء الخالى عن معنى الحكمة. ولو أنصف هؤلاء لعلموا أن هناك فرقاً كبيراً بين عدم الشيء فى ذاته وبين عدم إدراكه. فقد يكون الشيء موجوداً فى ذاته ولكن لم يدركه الشخص فيظن أنه غير موجود ويحكم بنفيه ، وهذا خطأ فى الحكم. فليس عدم العلم بوجود الحكمة علماً بعدم وجودها كما أن افتقاد الدليل ليس نفياً للمدلول عليه. وهذا التصور العام للإرادة الإلهية المطلقة العارية من الحكمة هو الذى يسيطر على موقف معظم الأشاعرة فى قضية القضاء والقدر بعامة.

ولو قارنا بين موقف المعتزلة والأشاعرة من آيات الهداية والضلال، وآيات المشيئة العامة سنجد أن كلا من الطرفين يتحدث عن فهم للآية يختلف تماماً عن فهم الطرف الآخر له.

فالمعتزلة فى موقفهم من آيات المشيئة قد فهموها على أنها المشيئة الدينية المتضمنة لمعنى الاختيار للعبد، فالله لم يشأ أن يلجىء الناس إلى الهداية كرهاً لأنه أراد منهم الهداية اختياراً لا اضطراراً وهذا معنى قوله تعالى : ولو شاء الله لهدى الناس جميعاً". أما الأشاعرة فقد فهموها على أنها مشيئة عامة تعبر عن قدرة الله المطلقة على كل شيء وإرادته الشاملة.

وهذا يوضح لنا أن الموقفين مختلفان تماماً.

والمعتزلة يفسرون آيات الهداية على معنى الهداية العامة الشاملة لجميع المكلفين فلا يجوز أن يحرم الله أحداً منها. أما الأشاعرة فيفهمونها على أنها الهداية الخاصة بأهل الفضل والإحسان منه تعالى ورفضوا النوع الأول من الهداية بينما رفض المعتزلة النوع الثانى وكلا النوعين لا يناقض أحدهما الآخر وإنما يكمله ويوضحه كما سبق، ومن هنا يتضح لنا أن كلا من المدرستين قد أصاب نصف الحقيقة وضاع منه نصفها الآخر.



كتاب التوحيد
وإخلاص العمل والوجه لله عز وجل

لشيخ الإسلام : ابن تيميَّة

وصف المخطوط

النسخة التى اعتمدت عليها فى تحقيق هذا الكتاب عبارة عن رسالة ضمن مجموعة رسائل خطية لابن تيمية ولغيره موجودة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٤ مجاميع تيمور. تبدأ هذه الرسالة من الصفحة رقم (٢٩- إلى ٨٤) من المجموعة.

كتب فى الصفحة الأولى منها (٢٩) عنوان الرسالة بخط نسخ كبير، وفى وسط الصفحة "قاعدة جامعة فى توحيد الله عز وجل وإخلاص العمل والوجه له"، ثم كتب تحتها بحبر أحمر عبارة "الحمد لله وحده".

وكتب بخط صغير ما يلى :

"تصنيف شيخ الإسلام علم الأعلام تقى الدين أبى العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن تيمية رضى الله عنه وأرضاه".

ثم كتب تحتها بخط مخالف وإلى جهة اليسار ما يلى:

المانوية هم الثنوية القائمة بأصلين قديمين وهما النور والظلمة، والمجوس القائلون بخالقين.

ويوجد فى أسفل الصفحة إلى جهة اليسار ما يلى :

ولو فرض اثنان فلا يخلوان إما قادران على الاستبداد أو أحدهما، أو التعاون، فالأول يوجب الاستغناء عنه، والثانى وجب عجز أحدهما، والثالث عجزهما، وكله محال لمنافاته الإلهية ولزوم العجز لزوال القدرة عن مقدروه وأصل دلالتها مع لو كان فيهما.

وإلى جهة اليمين توجد عبارة :

طالع فى هذا أبو صالح

الشجرى الشافعى.

رضى الله عنه.

وفى أسفل الصفحة كتب ما يلى :

يحسبه الجاهل ما لم يعلما ... يا عالماً بدبيب النمل فى الظلم

يا كاشف الضر والبلوى مع السقم ... قد قام وفدك حول البيت وانتبهوا

وأنت يا حى يا قيوم لم تنم.

وفى ركن الصفحة العلوى إلى جهة اليسار كتب عبارة : ننصر بن محمد ابن عثمان البرهمى وفى مقابلها إلى المنتصف توجد كلمة "يعمرية".

وتحتها كتب عبارة "من مجاميع محمد بن طولون".

والمخطوط كتب بخط نسخ واضح فى بعض الكلمات القليلة، ويوجد فى هوامش بعض الصفحات تعليقات بخط نسخ كما فى صفحات ٦١، ٦٣.

مسطرة الصفحة ١٧ سطر، فى كل سطر من ٧-٩ كلمات تقريباً، ومساحة الصفحة ١٢-١٨ سم وتشغل الكتابة منها مساحة ٩-١٥سم.

ولقد حاولت فى تحقيق هذا الكتاب أن أحافظ على سلامة النص كما هو فى أصله المخطوط ما وسعنى ذلك، إلا أن الناسخ كثيراً ما كان يخطئ فى بعض الآيات والقواعد النحوية وقد استدعى ذلك أن اتبع الخطوات الآتية :

١- تخريج الآيات القرآنية وتصحيح ما وقع فى بعضها من أخطاء مع الإشارة فى الهامش إلى اسم السورة ورقم الآية.

٢- تخريج الأحاديث النبوية ومراجعتها على كتب الأحاديث الصحيحة.

٣- ترجمة الأعلام الواردة فى النص.

٤- تصحيح بعض الكلمات لغوياً مع الإشارة فى الهامش إلى الموجود بالأصل.

٥- إضافة بعض الكلمات التى كان لابد منها لتوضيح النص ولحاجة السياق إليها مع وضعها بين قوسين والإشارة إليها فى الهامش.

وقـــد طبع جزء قليل من هذه الكتاب بالمملكة العربية السعودية بمطابع الرياض ضـــمن كـــتاب "مجموع فتاوى ابن تيمية" الذى أمر بطبعه الملك عبدالعزيز آل سعود وجعله وقفاً على طلاب العلم بالسعودية وغيرها، وقد صدر من هذه المجموعة حتى الآن سبعة وثلاثون جزءاً وطبع جزء من كتاب التوحيد هذه المجموعة تحت عنوان "قاعدة فى توحيد الله عز وجل".

وتشمل هذه الطبعة الثانية على إضافات وفصول كاملة لم تظهر فى الطبعة الأولى نظـــراً لعدم توفرها بين يدى وقت الطبعة الأولى. وهذا ما دعانى إلى إعادة طبعه، وفيه إشارة إلى هذه الزيارة فى موضوعها كما رمزنا لطبعة السعودية بالرمز "س" وللمخطوط الذى اعتمدت عليه بالرمز "د".

ولأهميـــة هذا الكتاب ونفاد الطبعة الأولى منه رأيت أن أقوم بإعادة طبعه ليتوفر بين أيدى الباحثين والمتخصصين فى دراسة ابن تيمية.

فهو الكتاب الوحيد الذى تعرض فيه بالتفصيل لمشكلة الخير والشر، وتحدث عنها بإفاضـــة لم أجدها فى غيره من كتبه الأخرى على كثرتها، سواء منها المجلدات الكبار أو الرسائل الصغيرة.

وحين أقدم هذا الكتاب إلى الباحثين فإنه ليسعدنى أن يكون هو العمل الثانى من سلسلة التراث السلفى التى بدأتها بالجزء الأول من تفسير ابن تيمية وهو "دقائق التفسير" وإنى لأرجـــو أن ينفع الله به المعنيين بالدراسات الإسلامية، كما أسأله سبحانه أن يجعل هذا العمل مقبولاً لديه، وأن يتقبله قبولاً حسناً إنه نعم المولى ونعم النصير.

دكتور

محمد السيد الجليند

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمـــد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وسلم تسلمياً.

قاعدة جامعة

في توحيد الله وإخلاص الوجه والعمل له، عبادة، واستعانة:

قـــال الله تعالى : ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (١).

وقـــال تعـــالى : ﴿وَمَـــا بِكُـــمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ﴾(٢).

وقـــال تعـــالى : ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (٣).

وقال تعالى : ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (٤).

وقال : ﴿فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ (٥).

وقال تعالى : ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ (٦).

وقال تعالى : ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (٧).

---

(١) سورة آل عمران : ٢٦.
(٢) سورة النحل : ٥٣.
(٣) سورة الأنعام : ١٧.
(٤) سورة الفاتحة : ٥.
(٥) سورة هود : ١٢٣.
(٦) سورة الشورى : ١٠.
(٧) سورة التغابن : ١.

وقال تعالى : ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ (١).

وقال تعالى : ﴿أَفَرَأَيْتُمْ (٢) مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ (٣).

وقال تعالى : ﴿ قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ، وَلا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ (٤).

وقال تعالى : ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلا تَحْوِيلاً، أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا﴾ (٥).

وقال تعالى : ﴿وَلا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لا إِلَهَ إِلا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (٦).

وقال تعالى : ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا، الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا﴾ (٧).

وقال تعالى : ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ (٨).

---

(١) سورة محمد : ١٩.

(٢) في الأصل : أرأيتم.

(٣) سورة الزمر : ٣٨.

(٤) سورة سبأ : ٢٢.

(٥) سورة الإسراء : ٥٦-٥٧.

(٦) سورة القصص : ٨٨.

(٧) سورة الفرقان : ٥٨-٥٩.

(٨) سورة البينة : ٥.

ونظائر هذا فى القرآن كثيرة، وكذلك فى الأحاديث، وكذلك فى إجماع الأمة ولا سـيما أهل العلم والإيمان منهم، فإن هذا[1] عندهم قطب رحى الدين، ،كما هو الواقع وتبين هذه بوجوه نقدم قبلها مقدمة.

مقدمة فى حاجة الجميع إلى الله

وذلـك أن العـبد، بل وكل حى سوى الله، بل وكل مخلوق هو فقير محتاج إلى جلب ما ينفعه، ودفع ما يضره، والمنفعة للحى هى من جنس النعيم واللذة، والمضرة هى من جنس الألم والعذاب، فلابد له من أمرين :

أحدهمـا هـو المطلوب المقصود المحبوب الذى ينتفع ويلتذ به: والثانى هو المعين الموصـل المحصل لذلك المقصود، والمانع من دفع المكروه، وهذان هما السببان المنفصلان، الفاعل والغاية. فهناك أربعة أشياء.

أحدهما : أمر هو محبوب مطلوب الوجود.

والثانى : أمر مكروه مبغض مطلوب العدم.

والثالث : الوسيلة إلى حصول المحبوب.

والرابع : الوسيلة إلى دفع المكروه.

فهـذه الأربعة أمور ضرورية للعبد، بل ولكل حى لا يقوم وجوده وصلاحه إلا بهـا. وأمـا ما ليس بحى فالكلام فيه على وجه آخر. إذ تبين ذلك، فبيان ما ذكرته من وجوه.

(١) اسم الإشاراة يعود إلى ما سبق وهو إخلاص الوجه والعمل لله. ولقد ذكر ابن تيمية الكثير من الآيات التى تشير إلى اقتران العبادة بالتوكل والاستعانة وكلاهما من آيات إخلاص العمل لله والاستعانة به، وإخلاص الوجه لله هو قطب رحى التوحيد كما أشار إلى ذلك المؤلف.

الوجه الأول

أحدهمـــا : إن الله هو الذى يجب أن يكون المقصود المدعو المطلوب، وهو المعين على المطلوب، وما سواه هو المكروه، وهو المعين على دفع المكروه، فهو سبحانه الجامع للأمور الأربعة دون ما سواه، وهذا معنى قوله : ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، فإن المعبود يتضـــمن المقصـــود، لكـــن عـــلى أكمل الوجوه، والمستعان هو الذى يستعان به على المطلوب.

فالأول من معنى ألوهيته.

والثانى من معنى ربوبيته.

معنى الألوهية

إذا الإلـــه هـــو الذى يؤله له(١)، فيعبد محبة وإنابة، وإجلالا وإكراما، والرب هو الذى يرب عبده فيعطيه خلقه ثم يهديه إلى جميع أحواله من العبادة وغيرها، وكذلك قوله تعـــالى : ﴿عَـــلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾(٢). وقوله : ﴿فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ (٣)، وقوله: ﴿عَـــلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا﴾(٤)، وقوله : ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْـــدِهِ﴾(٥)وقولـــه : ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ﴾(٦)، فهذه ستة مواضع تنتظم هذين الأصلين الجامعين.

---

(١) الإله مأخوذ من أله يأله إذا تحير العبد فى عظمة الله، وأصل ولاه مثل وشاح فقلبت الواو همزة فصارت إلاه مثل إشاح، ومعنى ولاه أن الخلق يولهون إليه فى حوائجهم كما يوله الطفل إلى ثدى أمه عند إحساسه بالجوع، انظر لسان العرب لابن منظور مادة أله.

(٢) سورة الشورى : ١٠.

(٣) سورة هود : ١٢.

(٤) سورة الممتحنة : ٤.

(٥) سورة الفرقان : ٥٨.

(٦) سورة الرعد : ٣٠.

الوجه الثانى

إن الله عز وجل خلق الخلق لعبادته الجامعة لمعرفته والإنابة إليه ومحبته، والإخلاص له، فبذكره تطمئن قلوبهم، وبرؤيته فى الآخرة تقر عيونهم، ولا شىء يعطيهم فى الآخرة أحب إليهم من النظر إليه، ولا شىء يعطيهم فى الدنيا أعظم من الإيمان به.

وحاجتهم إليه فى عبادتهم إياه وتألههم إياه، كحاجتهم وأعظم فى خلقه لهم وربوبيته إياهم، فإن ذلك هو الغاية المقصودة لهم، وبذلك يصيرون عاملين متحركين، ولا صلاح لهم ولا فلاح ولا نعيم ولا لذة بدون ذلك بحال، بل من أعرض عن ذكر ربه فإن له معيشة ضنكاً ونحشره يوم القيامة أعمى، ولهذا كان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، ولهذا كانت (لا إله إلا الله) أحسن الحسنات، وكان التوحيد بقول لا إله إلا الله رأس الأمر.

فأما توحيد الربوبية الذى أقر به الخلق وقرره أهل الكلام، فلا يكفى وحده، بل هو من الحجة عليهم. وهذا معنى ما يروى : "يا بن آدم خلقت كل شىء لك وخلقتك لى فبحقى عليك لا تشتغل بما خلقته لك عما خلقتك له".

واعلم أن هذا حق لله على عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً. وهو يحب ذلك ويرضى عن أهله ويفرح بتوبة من عاد إليه. كما أن فى ذلك لذة العبد وسعادته ونعيمه، وقد بينت بعض معنى محبة الله عز وجل لذلك وفرحه به غير هذا الموضع[1]، فليس فى الكائنات ما يسكن العبد إليه ويطمئن به، ويتنعم بالتوجه إليه إلا الله سبحانه. ومن عبد غير الله وإن أحبه وحصل له به مودة فى الحياة الدنيا ونوع[2] من اللذة، فهو أعظم من التلذاذ أكل الطعام المسموم مفسدة **﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾**[3]، فإن قوامهما بأن تأله الإله الحق، فلو كان فيما آلهة غير الله لم يكن إلهاً حقاً، إذ الله لا سمى له، ولا مثل، فكانت تفسد لانتفاء ما به صلاحها. هذا من جهة الإلهية، وأما من جهة الربوبية فشىء آخر كما يقرره فى موضعه المتكلمون.

(١) لعل ابن تيمية يشير هنا إلى كتابه "قاعدة المحبة" وهى رسالة جليلة الشأن فى بابها. والعزم منعقد على إخراجها إن شاء الله.

(٢) فى الأصل : ونوعاً.

(٣) سورة الأنبياء : ٢٢.

حاجة العبد إلى عبادة الله

وأعلم أن حاجة العبد إلى أن يعبد الله لا يشرك به شيئاً، ليس لها نظير فتقاس به، لكـــن يشبه من بعض الوجوه حاجة الجسد إلى الطعام والشراب، وبينهما فروق كبيرة، فـــإن حقيقة العبد قلبه وروحه، وهى لا صلاح لها إلا بإلهها الله الذى لا إله إلا هو، فلا تطمـــئن فى الدنيا إلا بذكره، وهى كادحة إليه كدحاً فملاقيه، ولابد لها من لقائه، ولا صـــلاح لها إلا بلقائه، ولو حصل للعبد لذات وسرور بغير الله فلا يدوم ذلك، بل ينتقل من نوع إلى نوع، من الشخص إلى شخص، ويتنعم بهذا فى وقت، وفى بعض الأحوال، وتارة أخرى يكون ذلك الذى تنعم به والتذ، غير منعم له ولا ملذ، بل قد يؤذيه اتصاله به ووجوده عنده، ويضره ذلك.

وأما إلهه فلابد له منه فى كل حال وكل وقت، وأينما كان فهو معه، ولهذا قال إمامنا إبراهيم الخليل : ﴿لا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾(١)، وكان أعظم آية فى القرآن ﴿اللَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (٢)، واعلم أن هذا الوجه مبنى على أصلين:

أحدهمـــا : عـــلى أن نفس الإيمان بالله وعبادته ومحبته وإجلاله هو غذاء الإنسان وقوته، وصلاحه وقوامه، كما دل عليه أهل الإيمان وكما دل عليه القرآن، لا كما يقول من يعتقد من أهل الكلام ونحوهم، وأن عبادته تكليف ومشقة وخلاف مقصود القلب، لمجرد الامتحان والاختبار، أو لأجل التعويض بالأجر كما تقوله المعتزلة(٣) فإنه وإن كان فى الأعمـــال الصـــالحة ما هو على خلاف هوى النفس، والله سبحانه يأجر العبد على

(١) سورة الأنعام : ٧٦.

(٢) سورة البقرة : ٢٢٥.

(٣)جعل المعتزلة الغرض من التكاليف تعريض العبد للثواب بتكليفه بأوامر الشرع ونواهيه، وجعلوا الثواب عوضاً عن ذلك فى الآخرة لأنه لا يجوز التفضل به ابتداء من الله. وقالوا إن الله أراد بذلك "أن يعرضنا بالتكليف إلى درجة لا تنال إلا به". انظر فى ذلك: شرح الأصول الخمسة للقاضى عبدالجبار ، ص١٠-٥١٨ : المغنى ١١-١٣٤-١٢٩.

الأعمال المأمور بها مع المشقة، كما قال: ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلا نَصَبٌ﴾(١)، الآيـة. وقـال لعائشة: "أجرك على قدر نصبك" فليس ذلك هو المقصود الأول بالأمر الشـرعى، وإنمـا وقـع ضمناً وتبعاً لأسباب ليس هذا موضعها. وهذا تفسير يقرر فى موضـعه، ولهـذا لم يجئ فى الكتاب والسنة وكلام السلف، إطلاق القول على الإيمان والعمـل الصالح أنه تكليف، كما يطلق ذلك كثير من المتكلمة والمتفقهة، وإنما جاء فى القرآن ذكر التكليف فى موضع النفى كقوله : ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلا وُسْعَهَا﴾(٢).

﴿لا تُكَلَّفُ إِلا نَفْسَكَ﴾(٣) ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلا مَا آتَاهَا﴾(٤)، أى وإن وقع فى الأمـر تكـليف إلا قدر الوسع، لا أنه يسمى جميع الشريعة تكليفاً، مع أن غالبها قرة العيون، وسرور القلوب، ولذات النفوس، وكمال النعيم، وذلك لإرادة وجه الله والإنابة إليه وذكره، وتوجه الوجه إليه، فهو الإله الحق تطمئن إليه القلوب، ولا يقوم غيره مقامه فى ذلك أبداً، ﴿فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ (٥). فهذا أصل.

والأصل الثانى : أن النعيم فى الدار الآخرة أيضاً به، مثل النظر إليه، لا كما يزعم طائفة من أهل الكلام ونحوهم، وممن يقول إله لا نعيم ولا لذة إلا بالمخلوق من المأكول والمشـروب والمـنكوح ونحو ذلك، بل اللذة والنعيم التام فى حظهم من الخالق سبحانه وتعـالى، كما فى الدعاء المأثور "أسألك لذة النظر إلى وجهك، والشوق إلى لقائك من غير ضراء مضرة ولا فتنة مضلة، ولهذا قال فى حق الكفار : ﴿كَلا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُـونَ، ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيمِ﴾(٦)، فعذاب الحجاب من أعظم أنواع العذاب، ولـذة الـنظر إلى وجهـه أعلى اللذات، ولا تقوم حظوظهم من سائر المخلوقات مقام حظهم منه تعالى، وهذان الأصلان ثابتان بالكتاب والسنة، وعليهما أهل العلم والإيمان،

(١) سورة التوبة : ١٢٠.
(٢) سورة البقرة : ٢٨٦.
(٣) سورة النساء : ٨٤.
(٤) سورة الطلاق : ٧.
(٥) سورة مريم : ٦٥.
(٦) سورة المطففين : ١٦.

ويتكـــلم فيهمـــا مشايخ الصوفية العارفون وعليهما أهل السنة والجماعة وعوام الأمة، وذلـــك مـــن فطرة الله التي فطر الناس عليها، وقد يحتجون على من ينكرها بالنصوص والآثار تارة وبالذوق والوجد أخرى، إذا أنكر اللذة فإن ذوقها ووجدها ينفي إنكارها، وقد يحتجون بالقياس والأمثال تارة وهي الأقيسة العقلية.

الوجه الثالث

إن المخـــلوق ليس عنده للعبد نفع ولا ضر، ولا عطاء ولا منع، بل ربه هو الذي خـــلقه ورزقه وبصره وهداه، وأسبغ نعمه عليه، فإذا مسه الله بضر لم يكشفه عنه غيره، وإذا أصابه بنعمة لم يرفعها عنه سواه، والعبد وما سواه فلا ينفعه ولا يضره إلا بإذن الله، وهذا الوجه أظهر للعامة من الأول، ولهذا خوطبوا به في القرآن أكثر من الأول، لكن إذا تأمل اللبيب العابد (و) عرف[1]. طريقة القرآن، وجد أن الله يدعو عباده بهذا الوجه إلى الأول، فهذا الوجه يقتضي أيضاً محبة الله وبعادته لإحسانه إلى عبده، وإسباغ نعمه عليه، وحاجة العبد إليه في هذه النعم، ولكن إذا عبدوه وأحبوه وتوكلوا عليه من هذا الوجه، دخـــلوا في الوجـــه الأول، ونظيره في الدنيا من يترل به بلاء عظيم، أو فاقة شديدة أو خوف مقلق، فجعل يدعو الله ويتضرع إليه، حتى فتح له من لذيذ مناجاته وعظيم الإيمان بـــه والإنابـــة إليه، ما كان أحب إليه من تلك الحاجة التي قصدها أولاً، ولكنه لم يكن يعـــرف ذلك أولا حتى يطلبه ويشتاق إليه، والقرآن مملوء من ذكر حاجة العباد إلى الله دون مـــا ســـواه، ومن ذكر نعمائه عليهم، ومن ذكر ما وعدهم في الآخرة من صنوف النعـــيم واللذات، وليس عند المخلوق شيء من هذا. فهذا الوجه يحقق التوكل على الله. والشكر له ومحبته على إحسانه.

(١) في الأصل : عرف.

الوجه الرابع

إن تعلق العبد بما سوى الله تعالى مضرة عليه، إذا أخذ منه القدر الزائد على حاجته فى عبادة الله عز وجل، فإنه إن نال من الشراب والطعام فوق حاجته ضره، أو أهلكه. وكذلك من النكاح واللباس، وإن أحب أحب شيئاً حباً تاماً بحيث تخالله فلابد أن يسأمه أو يفارقه، فالضرر حاصل له إن وجد أو فقد، فإن فقد تعذب بالفوات وتألم، وإن وجد فإنه يحصل له من الألم أكثر مما يحصل له من اللذة، وهذا أمر معلوم بالاعتبار والاستقراء، كل من أحب شيئاً دون الله لغير الله فإن مضرته أكثر من منفعته، فصارت المخلوقات وبالا عليه، إلا ما كان لله، وفى الله، فإنه كمال وجمال للعبد.

الوجه الخامس

أن اعتماده على المخلوق وتوكله عليه، يوجب له الضرر من جهته، فإنه يخذل من تلك الجهة، وهذا أيضاً معلوم بالاعتبار والاستقراء، ما علق العبد رجاءه وتوكله بغير الله إلا خاب من تلك الجهة، ولا استنصر بغير الله إلا خذل، وهذان الوجهان فى المخلوقات نظير العبادة والاستعانة فى الخالق، فلما قال :﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (١). كان صلاح العبد فى عبادة الله واستعانته، وكان فى عبادة ما سواه والاستعانة بما سواه مضرته وهلكته وفساده.

الوجه السادس

أن الله سبحانه وتعالى غنى حميد، كريم، واحد رحيم، فهو محسن إلى عبده مع غناه عنه، يريد به الخير ويكشف عنه الضر، لا لجلب منفعة إليه من العبد، ولا لدفع مضرة، بل رحمة وإحساناً، والعباد لا يتصور أن يعملوا (٢). إلا لحظوظهم، فأكثر ما عندهم للعبد أن يحبوه ويعظموه ويجلبوا له منفعة ويدفعوا عنه مضرة ما، وإن كان ذلك أيضاً من تيسير الله سبحانه، فإنهم لا يفعلون ذلك إلا لحظوظهم من العبد، إذا لم يكن

(١) سورة الفاتحة : ٥.

(٢) فى الأصل : يعلمون.

العمل لله فإنهم إذا أحبوه، طلبوا أن ينالوا غرضهم من محبته، سواء أحبوه لجماله الباطن أو الظاهر.

فـإذا أحبوا الأنبياء والأولياء وطلبوا لقاءهم، فهم يحبون التمتع برؤيتهم، وسماع كلامهم، ونحو ذلك.

وكذلـك من أحب إنساناً لشجاعته أو رياسته أو جماله أو كرمه، فهو يجب أن ينال حظه من تلك المحبة، ولولا التذاذه بها لما أحب، وإن جلبوا له منفعة كخدمة ومال، أو دفعوا عنه مضرة، كمرض وعدو ولو بالدعاء والثناء فهم يطلبون العون، إذا لم يكن العمل لله. فأجناد الملوك وعبيد المالك، وأجراء الصانع، وأعوان الرئيس كلهم إنما يسعون فى نيـل أغراضهم به، لا يعرج أكثرهم على قصد منفعة المخدوم إلا أن يكون قد علم وأدب من جهة أخرى، فيدخل ذلك فى الجهة الدينية، أو يكون فيه طبع عدل وإحسان، من باب المكافأة والرحمة، وإلا فالمقصود بالقصد الأول هو منفعة نفسه، وهذا من حكمة الله الـتى أقام بها مصالح خلقه، إذ قسم بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا، ورفع بعضهم فوق بعض درجات، ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً. إذا تبين هذا ظهر أن أحداً من الخلق لا يقصد منفعتك بالقصد الأول بل إنما يقصد منفعته بك، وأن ذلك قد يكون عليك فيه ضـرر إذا لم يـراع العـدل، فإذا دعوته فقد دعوت من ضره أقرب من نفعه، والرب سـبحانه يريد لك، ولمنفعتك، لا لينتفع بك، وذلك منفعة لك بلا مضرة، فتدبر هذا، فملاحظـة هذا الوجه تمنعك أن ترجو المخلوق، أو تطلب منه منفعة لك، فإنه لا يريد ذلـك بالقصد الأول، كما أنه لا يقدر عليه، ولا يحملنك هذا على جفوة الناس، وترك الإحسـان إليهم، واحتمال أذاهم بل أحسن إليهم لله، لا لرجاء بهم، فكما لا تخافهم فلا ترجهم.

الوجه السابع

أن غـالب الخلق يطلبون إدراك حاجاتهم بك، وإن كان ذلك ضرراً عليك، فإن صاحب الحاجة أعمى لا يعرف إلا قضاءها.

الوجه الثامن

أنـــه إذا أصـــابك مضرة كالخوف والجوع والمرض، فإن الخلق لا يقدرون على دفعها إلا بإذن الله؛ ولا يقصدون دفعها إلا لغرض لهم فى ذلك.

الوجه التاسع

أن الخـــلق لو اجتهدوا أن ينفعوك لم ينفعوك إلا بأمر كتبه الله لك، ولو اجتهدوا أن يضروك لم يضروك إلا بأمر كتبه الله عليك، فهم لا ينفعوك إلا بإذن الله ولا يضروك إلا بإذن الله، فلا تعلق[1]. بهم رجاءك ولا خوفك[2].

(فصل)

جماع هذا: أنك إذا كنت غير عالم بمصلحتك، ولا قادر عليها ولا مريد لها، كما ينـــبغى ، فغيرك من الناس أولى أن لا يكون عالماً بمصلحتك ولا قادراً عليها ولا مريداً، والله سبحانه وتعالى هو يعلم ولا تعلم، ويقدر ولا تقدر، ويعطيك من فضله العظيم[3].

(فصل)

وهو مثل المقدمة لهذا الذى أمامه

(حاجة الإنسان إلى من يستعينه)

وهو أن كل إنسان فهو همام حارب حساس، متحرك بالإرادة، بل كل حى فهو كذلك، له علم وعمل بإرادته، والإرادة هى المشيئة والاختيار، ولابد فى العمل الإرادى الاخـــتيارى مـــن مراد هو المطلوب، ولا يحصل المراد إلا بأسباب ووسائل تحصله، فإن حصل بفعل العبد فلابد من قدرة وقوة، وإن كان من خارج فلابد من فاعل غيره، وإن

(١) فى الأصل : تتعلق . والصواب ما أثبتناه.

(٢) كتب فى نهاية هذا الفصل بخط مخالف خط الناسخ العبارة الآتية "آخر ما وجدته فى هذه القاعدة" ثم توجد كلمة تقرأ كأنها "المطوية نأى كسرى" ثم كتب عبارة "ثم وجدت ما يناسبها".

(٣) كتب فى نهاية هذا الفصل عبارة : بلغ.

كـــان مـــنه ومن الخارج، فلابد من الأسباب كالآلات ونحو ذلك، فلابد لكل حى من إرادة، ولابد لكل مريد من عون يحصل به مراده، فصار العبد مجبولاً على أن يقصد شيئاً ويـــريده، ويستعين بشىء ويعتمد عليه فى تحصين مراده، هذا أمر حتم لازم ضرورى فى حق كل إنسان يجده من نفسه.

لكن المراد المستعان على قسمين:

منه ما يراد لغيره.

ومنه ما يراد لنفسه.

والمستعان : منه ما هو المستعان نفسه، ومنه من هو تبع للمستعان وآلة له. فمن المـــرادات مـــا يكـــون هو الغاية المطلوب، فهو الذى يذل له الطالب ويحبه، وهو الإله المعبود.

ومـــنه ما يراد لغيره، بحيث يكون المراد هو ذلك الغير، فهذا مراد بالعرض، ومن المستعان ما يكون هو الغاية التى يعتمد عليه، ويتوكل عليه، ويعتضد به، ليس عنده فوقه غاية فى الاستعانة، ومنه ما يكون تبعاً لغيره؛ بمنزلة الأعضاء مع القلب، والمال مع المالك، والآلات مـــع الصـــانع؛ فإذا تدبر الإنسان حال نفسه؛ وحال جميع الناس؛ وجدهم لا ينفكون عن هذين الأمرين.

لابد للنفس من شىء تطمئن إليه؛ وتنهى إليه محبتها، هو إلهها.

ولابد لها من شىء تثق به وتعتمد عليه فى نيل مطلوبها. هو مستعانها. سواء كان ذلك هو الله أو غيره. وإذا كان. فقد يكون عاماً وهو الكفر كمن عبد غير الله مطلقاً، وســـأل غير الله مطلقاً، مثل عباد الشمس والقمر والكواكب وغير ذلك الذين يطلبون مـــنهم الحاجات. ويفزعون إليهم فى النوائب، وقد يكون خاصاً فى المسلمين. مثل من غلب عليه حب المال. أو حب شخص. أو حب الرياسة. حتى صار عبد ذلك. كما قال الـــنبى صلى الله عليه وسلم: "تعس عبد الدرهم. تعس عبد الدينار. تعس عبد القطيفة.

تعـــس عبد الخميصة. إن أعطى رضى. وإن منع سخط. تعس وانتكس، وإذا شيك فلا انتقش"(١).

وكذلك من غلب عليه الثقة بجاهه وماله. بحيث يكون عنده مخدومه من الرؤساء ونحـــرهم، أو خادمـــه من الأعوان والأجناد ونحوهم. أو أصدقاؤه أو أمواله، وهى التى تجـــلب المنفعة الفلانية، وتدفع المضرة الفلانية، فهو معتمد عليها ومستعين بها، والمستعان هـــو مدعو ومسؤول، وما أكثرها ما تتلازم العبادة والاستعانة. فمن اعتمد القلب عليه فى رزقه ونصره ونفعه وضره، خضع له، وذل وانقاد. وأحبه من هذه الجهة وإن لم يحبه لذاته. لكن قد تغلب عليه الحال حتى يحبه لذاته وينسى مقصوده منه: كما يصيب كثير ممـــن يحب المال ، أو يحب من يحصل له به الغنى والسلطان، وأما من أحبه القلب وأراده وقصــــده فقـــد لا يســـتعينه ويعـــتمد عليه إلا إذا استشعر قدرته على تحصيل مطلوبه كاستشـــعار المحـــب قدرة المحبوب على وصله، فإذا استشعر قدرته على تحصيل مطلوبه استعانه وإلا فلا. فالأقسام ثلاثة:

قد يكون محبوباً غير مستعان.

وقد يكون مستعاناً غير محبوب.

وقد يجتمع فيه الأمران، فإذا علم أن العبد لابد له فى كل وقت وحال من منتهى يطلـــبه هو إلهه، ومنتهى يطلب منه هو مستعانه، وذلك هو صمده الذى يصمد إليه فى استعانته وعبادته، تبين أن قوله تعالى: إياك نعبد وإياك نستعين، كلام جامع محيط؛ أول آخر؛ لا يخرج عنه شيء فصارت الأقسام أربعة:

١- إمـــا أن يعـــبد غير الله ويستعينه وإن كان مسلماً؛ فالشرك فى هذه الأمة أخفى من دبيب النمل.

---

(١) رواه البخارى فى صحيحه فى الجهاد، باب الحراسة فى الغزو فى سبيل الله، وفى الرقاق، باب ما يتقى من فتنة المال، وابن ماجه رقم (٤١٣٦) فى الزهد، باب فى المكثرين، من حديث أبى هريرة رضى الله عنه.

٢- وإما أن يعبده ويستعين غيره مثل كثير من أهل الدين، يقصدون طاعة الله ورسوله وعــبادته وحــده لا شــريك له، وتخضع قلوبهم لمن يستشعرون نصرهم ورزقهم وهدايتهم من جهته، من الملوك والأغنياء والمشايخ.

٣- وإمـــا أن يســـتعينه وإن عـــبد غـــيره؛ مثل كثير من ذوى الأحوال وذوى القدرة والسلطان الباطن أو الظاهر، وأهل الكشف والتأثير الذى يستعينونه ويعتمدون عليه ويسألونه ويلجؤون إليه، لكن مقصودهم غير ما أمر الله به ورسوله، وشريعته، التى بعث بها رسوله.

٤- والقسم الرابع : الذى لا يعبدون إلا إياه، ولا يستعينون إلا إياه. وهذا القسم الرابع قـــد ذكر فيما بعد أيضاً. لكنه تارة يكون بحسب العبادة والاستعانة، وتارة يكون بحسب المعبود المستعان. فهنا هو بحسب المعبود المستغان، لبيان أنه لابد لكل عبد مـــن معـــبود يستعان؛ وفيما بعد بحسب عبادة الله واستعانته، فإن الناس فيها على أربعة أقسام.

(فصل) [(١)]

وأما حديث فاتحة الكتاب فقد ثبت فى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: "يقول الله تعالى : قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين، نصفها لى ونصفها لعـــبدى ولعبدى ما سأل، فإذا قال العبد: (الْحَمْدُ لِلَّه رَبِّ الْعَالَمِينَ). قال الله: حمدنى عـــبدى، وإذا قال: (الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) قال الله: أثنى على عبدى، وإذا قال: (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ). قال الله: مجدى عبدى. وإذا قال (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) قال: هذه الآية بينى وبـــين عـــبدى ولعبدى ما سأل، فإذا قال: (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْـــتَ عَـــلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّالِّينَ) قال: هؤلاء لعبدى ولعبدى ما سأل".

(١) هذا الفصل ناقص من نسخة د.

وثـــبت فى صحيح مسلم عن أبن عباس قال: "بينما جبريل قاعد عند النبى صلى الله عليه وسلم سمع نقيضاً من[1] فوقه فرفع رأسه، فقال: هذا باب من السماء فتح اليوم ولم يفتح قط إلا اليوم، فترل منه ملك فقال: هذا ملك نزل إلى الأرض، ولم يترل قط إلا اليـــوم، فسلم وقال؛ أبشر بنورين أو تيتهما لم يؤتهما نبى قبلك: فاتحة الكتاب، وخواتيم سورة البقرة، لن تقرأ بحرف منها إلا أعطيته[2] وفى بعض الأحاديث: (إن فاتحة الكتاب أعطيتها من كتر تحت العرش).

(فصل)

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾

قـــال الله تعـــالى فى أم القـــرآن والسبع المثانى والقرآن العظيم ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْـــتَعِينُ﴾ وهـــذه السورة هى أم القرآن، وهى فاتحة الكتاب، وهى السبع من[3] المثانى والقرآن العظيم، وهى الشافية، وهى الواجبة فى الصلوات لا صلاة إلا بها، وهى الكافية تكفى من غيثنا، ولا يكفى غيرها عنها.

والصـــلاة أفضل الأعمال، وهى مؤلفة من كلم طيب، وعمل صالح[4] فأفضل[5] كلمهما الطيب وأوجبه أم القرآن[6]، وأفضل عملها الصالح وأوجبه السجود، وكما جمع بـــين الأمرين فى أول سورة أنزلها على رسوله حيث افتتحها بقوله تعالى[7]: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾[8] وختمها بقوله : ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ فوضعت الصلاة على ذلك،

---

(١) من : ناقصة من : س.

(٢) أورده مسلم ١-٣٢٢ (كتاب الصلاة، باب فضل الفاتحة وخواتيم سورة البقرة والحث على قراءة الآيتين من آخر البقرة) والحديث من رواية سعيد بن جبير عن أبن عباس.

(٣) من : ليست فى : س.

(٤) فى الأصل : صالحاً. وهو خطأ واضح.

(٥) فى س : أفضل.

(٦) أم القرآن : فى س: القرآن.

(٧) بقوله تعالى : زيادة فى : س.

(٨) سورة العقل : ١.

أولها القراءة، وآخرها السجود، ولهذا قال سبحانه فى صلاة الخوف ﴿فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ﴾ (١) والمراد بالسجود الركعة التى يفعلونها وحدهم بعد مفارقتهم للإمام، وما قبل القراءة من تكبيرٍ واستفتاح واستعانة هى تحريم للصلاة ومقدمة لما بعده، وأول ما يبدأ به كالتقدمة، وما يفعل بعد السجود من قعود وتشهد، فيه التحية لله والسلام على عباده الصالحين والدعاء والسلام على الحاضرين(٢)، فهو تحليل للصلاة ومعقبة لما قبله، قال النبى صلى الله عليه وسلم "مفتاح الصلاة والطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم"(٣) ولهذا لما تنازع الناس أيما أفضل: كثرة الركوع والسجود أو طول القيام، أو هما سواء؟ وعلى ثلاثة أقوال عن أحمد وغيره، كان الصحيح أنهما سواء، القيام فيه أفضل الأذكار، والسجود أفضل الأعمال، فاعتدلا، ولهذا كانت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم معتدلة، يجعل الأركان قريباً من السواء، وإذا أطال القيام طولاً كثيراً كما كان يفعل فى قيام الليل وصلاة الكسوف، أطال معه الركوع والسجود، وإذا اقتصد فيه اقتصد فى الركوع والسجود.

---

(١) سورة النساء : ١٠٢.

(٢) فى د: المخاطبين.

(٣) ورد الحديث فى: أبى داود ١-١٦ (كتاب الطهارة. باب فرض الوضوء) حديث رقم ٦١،١-١٧٥ (كتاب الوضوء، باب مفتاح الصلاة)، ابن حنبل ١-١٢٣.

(فضل فاتحة الكتاب)

وأم الكتاب كما أنها القراءة الواجبة فهى أفضل سورة فى القرآن، قال النبى صلى الله عــليه وســلم فى الحديث الصحيح: "لم ينزل فى التوراة ولا الإنجيل ولا الزبور ولا القــرآن مثلها، وهى السبع المثانى والقرآن العظيم الذى أوتيته" (١) وفضائلها كثيرة جداً، وقــد جــاء مأثوراً عن الحسن البصرى، رواه ابن ماجة وغيره، أن الله أنزل مائة كتاب وأربعــة كتب، جمع علمها فى الأربعة، وجمع علم الأربعة فى القرآن، وجمع علم القرآن فى المفصــل، وجمــع علم المفصل فى أم القرآن وجمع علم أم القرآن فى هاتين الكلمتين، ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾. وأن علم الكتب المنزلة من السماء اجتمع فى هاتين الكلمتين (الجامعــتين)(٢) ولهــذا ثبت فى الحديث الصحيح، حديث قسمة الصلاة(٣) أن الله تعالى

(١)ورد هذا الحديث بروايات مختلفة ومن طرق عدة، ونصه كما فى رواية أبى هريرة كما أوردها المنذرى فى الترغيب والترهيب ٣-٥٦ (كتاب قراءة القرآن، باب ما ورد فى أن أعظم سورة فى القرآن الفاتحة).
عن أبى هريرة رضى الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج على أبى بن كعب، فقال يا أبى — وهــو يصلى — فالتفت أبى فلم يجبه، وصلى أبى فخفف، ثم انصرف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقــال: السلام عليك يا رسول الله. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وعليك السلام ما منعك يا أبى أن تجيبنى عندما دعوتك.
فقال : يا رسول الله إنى كنت فى الصلاة.
فقال: فلم تجد فيما أوحى الله إلى أن (استجيبوا الله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم)؟
قال : بلى . ولا أعود إن شاء الله.
قال : أتحب أن أعلمك سورة لم ينزل فى التوراة، ولا فى الإنجيل، ولا فى الفرقان مثلها؟
قال : نعم يا رسول الله.
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كيف تقرأ فى الصلاة؟. قال : فقرأ أم القرآن.
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: والذى نفسى بيده ما أنزل الله فى التوراة ولا فى الإنجيل ولا فى الزبور ولا فى القرآن مثلها، وإنما سبع من المثانى والقرآن العظيم الذى أوتيته".
قال المنذرى: رواه الترمذى، وقال حديث حسن صحيح، ورواه ابن خزيمة وابن حبان فى صحيحهما، والحاكم باختصار عن أبى هريرة عن أبى. وقال الحاكم : صحيح على شرط مسلم وهو فى صحيح البخارى بنحوه وبأخصر منه من حديث أبى سعيد بن المعلى رضى الله عنه، أنظر البخارى فى التفسير باب ما جاء فى فاتحة الكتاب، وفى فضائل القرآن باب فضل فاتحة الكتاب.

(٢) الجامعتين : زيادة فى: س.

(٣) قسمة الصلاة : ناقصة من س – سبحانه وتعالى : ناقصة من س.

يقول: "قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين نصفها لى، ونصفها لعبدى، ولعبدى ما سأل، فإذا قال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ قال الله سبحانه وتعالى: حمدنى عبدى، وإذا قال ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ قال الله: أثنى على عبدى، وإذا قال: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ قال الله عز وجل: مجدنى عبدى، (وفى رواية فوض إلى عبدى) وإذا قال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ قال: فهذه الآية بينى وبين عبدى نصفين، ولعبدى ما سأل، فإذا قال: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّالِّينَ﴾ قال: فهؤلاء لعبدى ولعبدى ما سأل"(١) فقد ثبت بهذا النص أن السورة قسمت(٢) بين الله وبين عبده، وأن هاتين الكلمتين مقتسم السورة(٣) فإياك نعبد مع (ما) قبله لله(٤) وإياك نستعين مع ما بعده للعبد وله ما سأل. ولهذا قال من قال من السلف: نصفها ثناء ونصفها مسألة.

وكل واحد من العبادة والاستعانة دعاء، وإذا كان قد فرض علينا أن نناجيه وندعوه بهاتين الكلمتين فى "كل" صلاة، فمعلوم أن ذلك يقتضى أنه فرض علينا أن نعبده وأن نستعينه، إذ إيجاب القبول الذى هو إقرار(٥) واعتراف ودعاء وسؤال هو إيجاب لمعناه، ليس إيجاباً لمجرد لفظ لا معنى له، فإن هذا لا يجوز أن يقع بل إيجاب ذلك أبلغ من إيجاب مجرد العبادة والاستعانة، فإن ذلك قد يحصل أصله بمجرد القلب، أو القلب والبدن، بل أوجب دعاء الله عز وجل ومناجاته وتكليمه ومخاطبته بذلك، ليكون الواجب من ذلك كاملاً صورة ومعنى بالقلب وسائر الجسد.

---

(١) ورد الحديث فى مسلم ٢-٩-١٠ (كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة). أبى داود ١-٢١٧ (كتاب الصلاة، باب من ترك القراءة فى صلاته بفاتحة الكتاب) حديث رقم ٨٢١؛ وابن ماجة ١-١٢٤٣ (كتاب باب ثواب القرآن) حديث رقم ٣٧٨٤، وجاء فى الترغيب والترهيب للمنذرى ٣-٢٨ (كتاب قراءة القرآن. باب ما ورد أن أعظم سورة فى القرآن).

(٢) فى س : منقسمة.

(٣) فى د. مقسم.

(٤) فى د. مع قبله له.

(٥) فى د: اقرأ .

وقد جمع بين هذين الأصلين الجامعين إيجاباً فى مواضع، كقوله فى آخر سورة هود ﴿فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾[1] وقول العبد الصالح شعيب ﴿وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾[2] وقول إبراهيم والذين[3] معه ﴿رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾[4] وقوله سبحانه إذ أمر رسوله أن يقول : ﴿كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ﴾[5] فأمر نبيه بأن يقول: على الرحمن توكلت وإليه متاب، كما أمر بهما[6] فى قوله: فاعبده وتوكل عليه. والأمر له أمر لأمته، وأمره بذلك فى أم القرآن وفى غيرها لأمته ليكون فعلهم[7] ذلك طاعة لله وامتثالاً لأمره لا تقدماً[8] بين يدى الله ورسوله، ولهذا كان عامة ما يفعله نبينا صلى الله عليه وسلم والخالصون من أمته من الأدعية والعبادات وغيرها، إنما هو بأمر من الله، بخلاف من يفعل ما لم يؤمر به وإن كان حسناً أو عفواً، وهذا أحد الأسباب الموجبة لفضله وفضل أمته على من سواه، وفضل الخالصين من أمته على المشوبين الذين شابوا ما جاء به وبغيره، كالمنحرفين عن الصراط المستقيم، وإلى هذين الأصلين كان النبى صلى الله عليه وسلم يقصد فى عبادته وأذكاره ومناجاته مثل قوله فى الأضحية "اللهم هذا[9] منك ولك [10] وإليك[11]" فإن قوله: منك، هو معنى التوكل والاستعانة، وقوله: لك هو معنى العبادة، ومثل قوله فى

(١) سورة هود : ١٢٣.

(٢) سورة هود : ٨٨.

(٣) فى الأصل : الذى معه. وفى الآية الكريمة (والذين معه) إلخ الآية.

(٤) سورة الممتحنة : ٤.

(٥) سورة الرعد : ٣٠.

(٦) فى د : أمر بهما.

(٧) فعلهم. ناقصة من : د.

(٨) فى س : ولا يتقدموا .

(٩) هذا : ناقصة من د.

(١٠) لك : ناقصة فى : د.

(١١) ورد الحديث فى : أبى داود ٣-١٢٦ برواية جابر رضى الله عنه وفيه: أن النبى صلى الله عليه وسلم ذبح الذبح كبشين أقرنين، وأن مما قاله عند ذلك "اللهم منك ولك عن محمد وأمته": وانظر أيضاً جامع الأصول ٤-١٤٨-١٤٩.

قيامـــه مـــن الــليل "لـــك أسلمت وبك آمنت، وعليك توكلت، وإليك أنبت، وبك خاصمت، وإليك حاكمت، أعوذ بعزتك، لا إله إلا أنت [أن] تضلني، أنت الحى الذى لا تموت والجن والإنس يموتون"[1] إلى أمثال ذلك.

(الإنسان بين العبادة والاستعانة)

إذا تقـــرر هذا الأصل، فالإنسان فى هذين الواجبين لا يخلو من أحوال أربعة هى القسمة الممكنة.

إما أن يأتى بهما[2].

وإما أن يأتى بالعبادة فقط.

وإما يأتى بالاستعانة فقط.

وإما أن يتركهما جميعاً.

ولهذا كل الناس فى هذه الأقسام الأربعة، بل أهل الديانات هم أقل هذه الأقسام، وهم المقصودون هنا بالكلام.

(١) ورد الحديث فى البخارى مختصراً فى التوحيد، باب قول الله تعالى وهو العزيز الحكيم، وبلفظ أحمد فى المسند (١/٣٠٢) ومسلم رقم ٥٢٢، ٥٢٣ (كتاب صلاة المسافرين باب الدعاء فى الصلاة - ٢٧١٨) فى الذكر والدعاء، باب التعوذ من شر ما عمل وشر ما لم يعمل، وفى أبى داود (كتاب الصلاة، باب ما يستفتح بالدعاء) حديث رقم ٧٧١.

(٢) بهما : فى : بها.

(قسم يغلب عليه التأله)

قسم يغلب عليه قصد التأله لله، ومتابعة الأمر والنهى، والإخلاص لله تعالى، واتباع الشريعة فى الخضوع[1] لأوامره وزواجره وكلماته الكونيات[2] ولكن يكون منقوصاً من جانب الاستعانة والتوكل، فيكون إما عاجزاً وإما مفرطاً، وهو مغلوب إما مع عدوه الباطن مع عدوه الظاهر، وربما يكثر منه الجزع مما يصيبه والحزن لما يفوته[3]، وهذا حال كثير ممن يعرف شريعة الله وأمره، ويرى أنه متبع للشريعة وللعبادة الشرعية، ولا يعرف قضاءه وقدره، وهو حسن القصد طالب للحق، ولكنه غير عارف بالسبيل الموصلة المفضية.

(قسم يغلب عليه الاستعانة والتوكل)

وقسم يغلب عليه قصد الاستعانة بالله والتوكل عليه، وإظهار الفقر والفاقة بين يديه، والخضوع لقضائه وقدره وكلماته الكونيات ولكن يكون منقوصاً من جانب العبادة وإخلاص الدين لله، فلا يكون مقصوده أن يكون الدين كله لله، وإن كان مقصوده ذلك فلا يكون متبعاً لشريعة الله عز وجل ومنهاجه، بل قصده نوع سلطان فى سلطان فى العالم، إما سلطان قدرة وتأثير، وإما سلطان كشف وإخبار، أو قصده طلب ما يريده ودفع ما يكره بأى طريق كان، أو مقصوده نوع عبادة وتأله وجه كان، وهمته فى الاستعانة والتوكل المعينة له على مقصوده، فيكون إما جاهلاً وإما ظالماً تاركاً لبعض ما أمره الله، راكباً لبعض ما نهى الله عنه، وهذه حال كثير ممن يتأله ويتصوف ويتفقر ويشهد قدر الله وقضاءه، ولا يشهد أمر الله ونهيه، ويشهد قيام الأكوان بالله وفقرها إليه وإقامته لها، ولا يشهد ما أمر به وما نهى عنه، وما الذى يحبه منه ويرضاه، وما الذى يكرهه منه، وما الذى نهاه الله عنه[4]، ولهذا يكثر فى هؤلاء من له كشف وتأثير وخرق عادة، مع انحلال عن بعض الشريعة ومخالفة لبعض الأمر، وإذا أوغل الرجل منهم دخل

(١) فى د : والخضوع.

(٢) فى د : الدينيات.

(٣) فى د : يعوقه.

(٤) وما الذى نهاه الله عنه : ناقصة من س.

فى الإباحــة[1] والانحلال، وربما صعد إلى فساد التوحيد، فيخرج إلى الاتحاد[2] والحلول المقيــد، كما قد [3] وقع لكثير من الشيوخ ويوجد فى كلام صاحب منازل السائرين[4] وغــيره ما يفضى إلى ذلك وقد يدخل بعضهم فى الاتحاد المطلق والقول بوحدة الوجود، فيعتقد أن الله هو الوجود المطلق.

(كما يقول صاحب الفتوحات المكية فى أولها)[5]:

الــرب حــق والعــبد حق ... يــا ليت شعرى من المكلف

إن قــلت عــبد فذاك ميت ... أو قلت رب أنى يكلف [6]

"قسم معرض عن الوجهين"

وقسم ثالث معرضون عن عبادة الله وعن الاستعانة به جميعاً. وهم فريقان: أهل دنيــا. وأهــل دين، فأهل الدين منهم: هم[7] أهل الدين الفاسد الذين يعبدون غير الله، ويســتعينون غــير الله بظنهم وهواهم **﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾**[8] وأهل الدنيا منهم الذين يطلبون ما يشتهونه من العاجلة بما يعتقدونه من الإسلام.

واعــلم أنه التفريق بين من قد يعرض عن عبادة الله والاستعانة به، وبين من يعبد غيره ويستعين بسواه.

---

(١) فى س : الإباحية.

(٢) فى د : الإباحية.

(٣) قد : ناقصة : فى د.

(٤) صاحب منازل السائرين هو : أبو ذر عبدالله بن أحمد بن محمد عبدالله بن غفير الأنصارى الهروى. الحافظ الثقة المالكى، أخذ الكلام عن الباقلانى، صنف مستخرجاً على الصحيحين توفى ٤٣٤هـــ. انظر عنه : شذرات الذهب ٣-٢٥٤ تبيين كذب المفترى، س٢٥٥-٢٥٦؛ الأعلام ٤-٤١.

(٥) (كما ورد أولها) ناقصة من د، ويوجد مكانها كلمة، و"يقول" فقط.

(٦) هذه الأبيات لمحيى الدين بن عربى الصوفى الفيلسوف المعروف، وهى معبرة عن مذهبه فى وحدة الوجود انظر الفتوحات المكية ١-٢ بولاق.

(٧) هم : ناقصة من : د.

(٨) سورة النجم.

فصل

" فى معنى الحمد لله رب العالمين"

قال الله عز وجل فى أول السورة ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ فبدأ بهذين الاسمين؛ الله، والـــرب. والله هـــو الإله المعبود، فهذا الاسم أحق بالعبادة، ولهذا يقال: الله أكبر، الحمد لله، سبحان الله، لا إله إلا الله.

والرب هو المربى الخالق الرازق، الناصر الهادى، وهذا الاسم أحق باسم الاستعانة والمسألة، ولهذا يقال: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ﴾[1] ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْـــنَا لَـــنَكُونَنَّ مِـــنَ الْخَاسِـــرِينَ﴾[2] ﴿رَبِّ إِنِّـــي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي﴾ [3] ﴿رَبَّـــنَا اغْفِـــرْ لَـــنَا ذُنُوبَـــنَا وَإِسْـــرَافَنَا فِي أَمْرِنَا﴾[4] ﴿رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[5] فعامة المسألة والاستعانة المشروعة باسم الرب.

فالاســـم الأول يتضمن غاية العبد ومصيره ومنتهاه وما خلق له، وما فيه صلاحه وكماله، وهو عبادة الله.

والاســـم الـــثانى يتضمن خلق العبد ومبتدأه، وهو أنه يربه ويتولاه، مع أن الثانى يدخل فى الأول دخول الربوبية الإلهية، والربوبية تستلزم الألوهية أيضاً.

والاسم الرحمن يتضمن كمال التعلقين وبوصف[6] الحالين فيه تتم سعادته فى دنياه وآخـــراه، ولهـــذا قال تعالى : ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لا إِلَهَ إِلا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّـــلْتُ وَإِلَيْـــهِ مَـــتَابِ﴾[7]، فذكر هنا الأسماء الثلاثة الرحمن، وربى، والإله. وقال:

---

(١) هذا من دعاء نوح عليه السلام، ورد فى نوح: ٢٨.

(٢) سورة آل عمران : ٢٣.

(٣) سورة القصص : ١٦.

(٤) سورة آل عمران : ١٤٧.

(٥) دعاء آخر سورة البقرة. آية رقم ٢٨٦.

(٦) فى د : ووصف.

(٧) سورة الرعد : ٣٠.

﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ﴾، كما ذكر الأسماء الثلاثة فى أم القرآن. لكن بدأ هناك باسم الله، ولهذا فى السورة بإياك نعبد، فقدم الاسم وما يتعلق به من العبادة، لأن تلك السورة فاتحة الكتاب وأم القرآن، فقدم فيها المقصود الذى هو العلة الغائية، فإنها علة غائية للعلة الفاعلية[1] وقد بسطت هذا المعنى فى مواضع فى أول التفسير وفى "قاعدة المحبة [2] والإرادة" وفى غير ذلك.

فصل

"توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية"

ولما كان علم النفوس بحاجتهم (وفقرهم إلى الرب قبل علمهم بحاجتهم وفقرهم)[3] إلى الإله المعبود، وقصدهم (إياه)[4] لدفع حاجتهم العاجلة قبل الآجلة، كان إقرارهم بالله من جهة ربوبيته أسبق من إقرارهم به من جهة ألوهيته، وكان الدعاء له والاستعانة به[5] التوكل عليه فيهم أكثر من العبادة له والإنابة إليه، ولهذا إنما بعث الرسل يدعوهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له، الذى هو المقصود المستلزم للإقرار بالربوبية، وقد أخبر عنهم أنهم ﴿لئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله﴾[6] وإنهم إذا مسهم الضر ضل من يدعون إلا إياه، وقال : ﴿وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾[7]، فأخبر أنهم مقرون بربوبيته وأنهم مخلصون له الدين[8] إذا مسهم الضر فى دعائهم واستعانتهم، ثم يعرضون عن عبادته فى حال حصول أغراضهم.

وكثير من المتكلمين إنما يقررون الوحدانية من جهة الربوبية، وأما الرسل فهم دعوا إليها من جهة الألوهية، وكذلك كثير من المتصوفة المعتبرة وأرباب الأحوال، إنما

(١) فإنها علة غائية للعلة الفاعلية: فى س فإنها فاعلية للعلة الغائية.

(٢) لابن تيمية قاعدة جليلة فى معنى المحبة والإرادة مصورة بمعهد المخطوطات العربية.

(٣) ما بين القوسين ساقطة من د.

(٤) إياه : ناقصة فى الأصل، وزيدت لحاجة السياق إليها.

(٥) به : زيادة فى : س.

(٦) سورة الزخرف : ٨٧.

(٧) فى د. وإذا مسهم الضر دعوا الله مخلصين له الدين سورة لقمان : ٣٢.

(٨) الجملة فأخبر .. له الدين . ساقطة من : د.

توجههم إلى الله من جهة ربوبيته، لما يمدها به في الباطن من الأحوال التي بها يتصرفون، وهؤلاء من جنس الملوك. وقد ذم الله عز وجل في القرآن هذا الصنف كثيراً، فتدبر هذا فإنه تنكشف به أحوال قوم يتكلمون في الحقائق ويعملون عليها[1] وهم لعمرى في نوع من الحقائق الكونية القدرية الربوبية لا في الحقائق الدينية الشرعية الإلهية، وقد تكلمت على هذا المعنى في مواضع متعددة. وهو أصل عظيم يجب الاعتناء به والله سبحانه أعلم[2].

فصل (*)

متصل بالذي قبله[3]

(الإنسان ليس له من نفسه خير أصلاً)

وذلك أن الإنسان بل وجميع المخلوقات، عباد لله تعالى فقراء، مماليك له، وهو ربهم ومليكهم وإلههم، لا إله إلا هو، فالمخلوق[4]. ليس له من نفسه شيء أصلاً، بل نفسه وصفاته وأفعاله وما ينتفع به أو يستحقه وغير ذلك، إنما هو من خلق الله، والله عز وجل رب ذلك كله ومليكه وبارئه وخالقه ومصوره.

وإذا قلنا ليس له من نفسه إلا العدم، فالعدم ليس هو شيئاً يفتقر إلى فاعل موجود، بل العدم ليس بشيء، وبقاؤه مشروط بعدم فعل الفاعل، لا أن عدم الفاعل يوجبه ويقتضيه، كما يوجب الفاعل المفعول الموجود، بل قد[5] يضاف عدم المعلول إلى عدم العلة، وبينهما فرق. وذلك المفعول الموجود إنما خلقه وأبدعه الفاعل، وليس المعدوم

(١) في د . ويعلمون علمها.

(٢) انظر مثلاً . الرسالة التدمرية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان.

(*) كتب بهامش هذه الصفحة في : د ما يلي:

"هذا الفصل إلى آخره تكلم عليه الشيخ عماد الدين الواسطي رحمة الله وناقش الشيخ في مواضع أبهمت على الشيخ عماد الدين شرحها له الشيخ تقي الدين رحمة الله عليهما فاعلم هذا، كما كتب في مقابل كلمة فصل بالهامش عبارة: بلغ مقابلة.

(٣) العبارة : متصل بالذي قبله ساقطة من : س.

(٤) في د : فالمخلوقات .

(٥) قد : ساقطة من : د.

أبدعـــه عدم الفاعل، فإنه يفضى إلى التسلسل والدور، ولأنه ليس اقتضاء أحد العدمين للآخر بأولى من العكس، فإنه ليس أحد العدمين مميزاً بحقيقته[1] استوجب بها أن يكون فـــاعلاً، وإن كان يعقل أن عدم المقتضى أولى بعدم الأثر من العكس، فهذا لأنه لما كان وجـــود المقتضـــى هو المفيد لوجود المقتضى، صار العقل يضيف عدمه إلى عدمه إضافة لزومية، لأن عدم الشيء إما يكون لعدم المقتضى أو لوجود المانع، وبعد قيام المقتضى، لا يتصـــور أن يكـــون العدم إلا لأجل هاتين الصورتين أو الحالتين، فلما كان الذى انعقد وجـــوده يعوقـــه المانع[2] المنافى، وهو أمر موجود، وتارة لا يكون سببه قد انعقد، صار عدمـــه تـــارة ينسب إلى عدم مقتضيه، وتارة إلى وجود مانعه ومنافيه، وهذا معنى قول المسلمين "ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن"[3] فمشيئته موجبة للكائنات كلها، وما لم يشأه لم يكن[4]. إذ مشيئته هى الموجبة وحدها لا غيرها فيلزم من انتفائها وانتقاؤه. [لا يكون شيء حتى تكون مشيئته].

لا يكـــون شـــيء بدونها بحال، فليس لنا سبب يقتضى وجوده شيء حتى تكون مشـــيئته مانعـــة من وجوده، بل مشيئته هى السبب الكامل فمع وجودها لا مانع، ومع عدمهـــا لا مقتضـــى ﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ﴾[5]﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَـــلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ﴾[6]﴿قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِـــفَاتُ ضُـــرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾[7].

(١) فى س : الحقيقة.
(٢) فى س : ويمنعه المانع.
(٣) ساقطة من : س.
(٤) ما بين المعقوفتين زيادة فى : س.
(٥) سورة فاطر : ٢.
(٦) سورة يونس : ١٠٧.
(٧) سورة الزمر : ٣٨.

"الإنسان ليس له من نفسه إلا العدم"

وإذا عــرف أن العبد ليس له من نفسه خير أصلاً، بل ما بنا من نعمة فمن الله، وإذا مسنا الضر فإليه نجأر، والخير كله بيديه[1] والشر ليس إليه، نحن به وإليه، كما قال: ﴿مَــا أَصَــابَكَ مِــنْ حَسَــنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾[2] وقال: ﴿أَوَلَمَّــا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾[3] وقال النبى صلى الله عليه وسلم فى سيد الاستغفار الذى فى صحيح البخارى: "اللهم أنت ربى، لا إلــه إلا أنت، خلقتنى وأنا عبدك، وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت، أعوذ بــك مــن شــر ما صنعت، أبوء لك بنعمتك على، وأبوء بذنبى فاغفر لى فإنه لا يغفر الذنــوب إلا أنت"[4] وقال فى دعاء الاستفتاح الذى فى صحيح مسلم "لبيك وسعديك، والخير بيدك والشر ليس إليك، تباركت وتعاليت"[5].

(الشر إما موجود وإما معدوم)

وذلــك أن الشــر إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، والمعدوم[6] سواء كان عدم ذات، أو عدم صفة من صفات كمالها، أو فعل من أفعالها، مثل عدم الحياة أو العلم، أو السمع أو البصر أو الكلام، أو العقل أو العمل الصالح على تنوع أصنافه، مثل معرفة الله ومحبته وعبادته، والتوكل عليه والإنابة إليه، ورجائه[7] وخشيته، وامتثال أوامره واجتناب نواهيه، وغير ذلك من الأمور المحمودة الباطنة والظاهرة، من الأقوال والأفعال. فإن هذه الأمور كلها خيرات وحسنات، وعدمها شر وسيئات، لكن هذا العدم ليس شىء أصلاً

(١) ساقطة من : س.

(٢) سورة النساء : ٧٩.

(٣) سورة آل عمران : ١٦٥.

(٤) ورد الحديث فى : البخارى، فى الدعوات، باب أفضل الاستغفار، وباب ما يقول إذا أصبح وفى: مسلم ١ -٤٣٤ "كتاب صلاة المسافرين باب الدعاء فى صلاة الليل وقيامه" وفى أبى داود: ١-٢٠١ "كتاب الصلاة باب ما يستفتح به الصلاة من الدعاء".

(٥) رواه مسلم رقم (٧٧١) فى كتاب صلاة المسافرين، باب الدعاء فى صلاة الليل، وفى أبى داود.

(٦) فى س : فالمعدوم.

(٧) فى د : ورجاؤه.

حتى يكون له بارئ وفاعل فيضاف إلى الله، وإنما هو من لوازم النفس التي هي حقيقة الإنسان قبل أن تخلق، وبعد أن خلقت، فإنها قبل أن تخلق عدم مستلزم لهذا العدم، وبعد أن خلقت – وقد خلقت ضعيفة ناقصة –، فيها النقص والضعف والعجز، فإن هذه أمور عدمية فأضيف إلى النفس من باب إضافة عدم المعلول إلى عدم علته وعدم مقتضيه، وقد تكون من باب إضافته إلى وجود منافيه من وجه آخر سنبينه إن شاء الله تعالى.

(الشر لا ينسب إلى الله)

ونكتة الأمر أن هذا الشر والسيئات العدمية ليست موجودة حتى يكون الله خالقها، فإن الله[1] خالق كل شيء. والمعدومات تنسب تارة إلى عدم فاعلها، وتارة إلى وجود مانعها، فلا تنسب إليه هذه الأمور العدمية على الوجهين.

أما الأول : فلأنه الحق المبين، فلا يقال عدمت لعدم فاعلها ومقتضيها. وأما الثاني: وهو وجود المانع فلأن المانع إنما يحتاج إليه إذ وجد المقتضى. ولو شاء فعلها لما منعه مانع، وهو سبحانه لا يمنع نفسه ما شاء فعله، بل هو فعال لما يشاء، ولكن الله[2] قد يخلق هنا[3] سبباً ومقتضياً ومانعاً[4] فإن جعل السبب تاماً لم يمنعه شيء، وإن لم يجعله تاماً منعه المانع لضعف السبب وعدم إعانة الله له، فلا يعدم أمر إلا أنه لم يشأه، كما لا يوجد أمر إلا أنه يشاؤه.

(السيئات العدمية تضاف إلى العبد)

وإنما تضاف هذه السيئات العدمية إلى العبد، لعدم السبب منه تارة، ،ولوجود المانع منه أخرى.

أما عدم السبب فظاهر، فإنه ليس منه قوة ولا حول ولا خير ولا سبب خير أصالة، ولو كان شيء لكان سبباً، فأضيف إليه لعدم السبب، ولأنه قد صدرت منه أفعال كان سبباً لها بإعانة الله له فما لم يصدر منه كان لعدم السبب.

(١) في د : فإنه.
(٢) لفظ الجلالة ساقط من : د.
(٣) هنا : في س : هذا ، في د : هو.
(٤) سبباً ومقتضياً ومانعاً : في د : سبباً مقتضاؤه مانع.

وأمـــا وجود المانع المضاد له المنافى، فلأن نفسه قد[1] تضيق وتضعف وتعجز أن تجمـــع بين أفعال ممكنة فى نفسها، متنافية فى حقه، فإذا اشتغل بسمع شيء أو بصره أو الكـــلام فى شيء أو النظر فيه، أو إرادته أو اشتغلت[2] جوارحه بعمل كثيراً[3]، اشتغلت عـــن عمـــل آخـــر، وإن كان ذلك خيراً لضيقه وعجزه[4] فصار قيام إحدى الصفات والأفعال به مانعاً وصاداً عن آخر، والضيق والعجز يعود إلى عدم قدرته، فعاد إلى العدم الذى هو منه، والعدم المحض ليس بشيء حتى يضاف إلى الله تعالى.

(الشر الوجودى)

وأمـــا إن كان الشر[5] موجوداً، كالألم وسبب الألم، فينبغى أن يعرف أن الشر الموجـــود ليس شراً على الإطلاق، ولا شراً محضاً، وإنما هو شر فى حق من تألم به، وقد تكون مصائب قوم عند قوم فوائد، ولهذا جاء فى الحديث الذى رويناه مسلسلاً "آمنت بـــالقدر خـــيره وشره، وحلوه ومره" وفى الحديث الذى رواه أبو داود "لو أنفقت ملء الأرض ذهـــباً لما قبله منك حتى تؤمن بالقدر خيره وشره، وتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك"[6].

فـــالخير والشر هما بحسب العبد المضاف إليه كالحلو والمر سواء، وذلك أن من لم يتألم بالشيء ليس فى حقه شراً، ومن تنعم به فهو فى حقه خير، كما كان النبى صلى الله عـــليه وسلم يعلم من قص عليه لأحد رؤيا يقول "خيراً تلقاه وشراً توقاه خيراً لنا وشراً لأعدائـــنا" فإنه إذا أصاب العبد شر يسر قلوب عدوه فهو خير لهذا وشر لهذا، ومن لم يكن له ولى ولا عدو فليس فى حقه لا خيرا ولا شراً وليس فى مخلوقات الله ما يؤلم الخلق

(١) قد ساقطة من : د.

(٢) فى د : إذا اشتغلت.

(٣) فى د : كبير.

(٤) وإن كان ذلك لضيقه وعجزه: جاءت هذه الجملة فى د: فى غير موضعها حيث وضعت بعد عبارة: وصاداً عن آخر فى السطر التالى لها.

(٥) فى س : الشيء.

(٦) ورد الحديث فى أبى داود ٤-٢٢٤، ٢٢٥.

كلهم دائماً، بل ولا ما يؤلم جمهورهم دائماً، بل مخلوقاته إما منعمة لهم أو لجمهورهم فى أغلب الأوقات، كالشمس والعافية، فلم يكن فى الموجودات التى خلقها الله ما هو شر مطلقاً عاماً، فعلم أن الشر المخلوق الموجود شر مقيد خاص، وفيه وجه آخر هو خير وحسن، وهو أغلب وجهيه كما قال تعالى : ﴿أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾(١) وقال تعالى: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾(٢) وقال تعالى : ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلا بِالْحَقِّ﴾(٣) وقال: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلا﴾(٤).

(لم يخلق الله شيئاً إلا لحكمة)

وقد علم المسلمون أن الله لم يخلق شيئاً ما إلا بحكمة، فتلك الحكمة وجه حسنه، وخيره، ولا يكون فى المخلوقات شر محض لا خير فيه (ولا فائدة فيه بوجه من الوجوه)(٥). وبهذا يظهر معنى قوله : "والشر ليس إليك".

وكون الشر لم يضف إلى الله وحده، بل إما بطريق العموم، أو يضاف إلى السبب، أو يحذف فاعله، فهذا الشر الموجود الخاص المقيد سببه إما عدم وإما وجود.

فالعدم مثل عدم شرط، أو جزء سبب، إذ لا يكون(٦) سبب عدماً محضاً، فإن العدم المحض لا يكون سبباً تاماً لوجود، ولكن يكون سبب الخير واللذة ولا يحصل الشرط فيقع الألم، وذلك مثل عدم فعل الواجبات، الذى هو سبب الذم والعقاب، ومثل عدم العلم، الذى هو سبب من الجهل، وعدم السمع والبصر والنطق، الذى هو سبب الألم بالعمى والصمم والبكم، وعدم الصحة والقوة، الذى هو سبب الألم بالمرض(٧)

(١) سورة السجدة : ٧.
(٢) سورة النمل : ٨٨.
(٣) سورة الحجر : ٨٥.
(٤) سورة آل عمران : ١٩١.
(٥) ما بين القوسين زيادة فى : س.
(٦) فى د : أو لا يكون .
(٧) فى س : والمرض.

والضـــعف، فهذه المواضع ونحوها يكون الشر أيضاً مضافاً إلى العدم المضاف إلى البعد، حتى يتحقق قول الخليل ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾[1] فإن المرض وإن كان ألماً موجوداً فســببه ضعف القوة وانتفاء الصحة المجودة، وذلك عدم هو من الإنسان المعدوم بنفسه، ويتحقق[2] قول الحق ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾[3] وقوله : ﴿قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُــوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾[4] ونحو ذلك فيما كان سببه عدم فعل الواجب، وكذلك قول الصحابي: وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان.

ويبين ذلك أن المحرمات جميعها من الكفر والفسوق والعصيان إنما يفعلها[5] العبد لجهلــه أو لحاجته، فإنه إذا كان عالماً بمضرتها وهي غني عنها، امتنع أن يفعلها، والجهل أصله عدم. والحاجة أصلها العدم، فأصل وقوع السيئات منه هو عدم العلم والغنى، ولهذا يقول في القرآن : ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ﴾[6] ﴿أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾ ﴿إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ * فَهُمْ عَلَى آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ﴾[7] إلى نحو هذه المعاني.

(الشر الذي سببه الوجود)

وأمــا الوجود الذي هو[8] سبب الشر الموجود، الذي هو خاص، كالآلام، مثل الأفعـــال المحـــرمة مـــن الكفر الذي هو تكذيب أو استكبار، والفسوق الذي هو فعل المحـــرمات، ونحو ذلك، فإن ذلك سبب الذم والعقاب، وكذلك تناول الأغذية الضارة، وكذلك الحركات الشديدة الموروثة للألم، فهذا الوجود لا يكون وجوداً تاماً محضاً، إذ الوجود التام المحض لا يورث إلا خيراً كما قلنا إن العدم المحض لا يقتضي وجوداً ناقصاً،

(١) سورة الشعراء : ٨٠.

(٢) في س : ولا يتحقق. وهو خطأ واضح.

(٣) سورة النساء : ٧٩.

(٤) سورة آل عمران: ١٦٥. والجزء الأول من الآية (قلتم أنى هذا) ساقطة من : د.

(٥) في د: والعصيان لما يفعلها.

(٦) في سورة هود : ٢٠.

(٧) سورة الصافات : ٧٠-٧١.

(٨) هو : ساقطة من : د.

إمـــا فى السبب، وإما فى المحل، كما يكون سبب التكذيب عدم معرفة الحق والإقرار به، وسبب عدم هذا العلم والقول[1] عدم أسبابه، من النظر التام والاستماع التام لآيات الحق وإعلامـــه، وســـبب عدم النظر والاستماع، إما عدم المقتضى فيكون عدماً محضاً، وإما وجـــود مانع من الكبر أو الحسد فى النفس، والله لا يحب كل مختال فخور، وهو تصور باطل، وسببه عدم غنى النفس بالحق، فتعتاض عنه بالخيال الباطل.

الحســـد أيضـــاً سببه عدم النعمة التى يصير بها المحسود أو أفضل منه، فإن ذلك يوجـــب كراهة الحاسد لأن يكافئه المحسود[2] أو يتفضل عليه، وكذلك الفسوق كالقتل والـــزنا وسائر القبائح، إنما سببها حاجة النفس إلى الاشتفاء بالقتل والالتذاذ، وإلا فمن حصل فرضه بلا قتل أو نال اللذة بلا زنا لا يفعل ذلك.

(الشر مصدره العدم)

والحاجة مصدرها العدم، وهذا يبين ـــ إذا تدبره الإنسان ـــ أن الشر الموجود إن أضيف[3] إلى عدم أو وجود، فلابد أن يكون وجوداً ناقصاً، فتاره يضاف إلى عدم كمال الســـبب، أو فـــوات الشرط، وتارة يضاف إلى وجود، ويعبر عنه تارة بالسبب الناقص والمحـــل الناقص، وسبب ذلك إما عدم شروط أو وجود مانع. والمانع لا يكون مانعاً إلا لضعف المقتضى.

وكـــل ما ذكرته واضح بين، إلا هذا الموضع ففيه غموض يتبين عند التأمل وله طرفان:

أحدهما : أن الموجود لا يكون سببه عدماً محضاً.

والثانى : أن الموجود لا يكون سبباً للعدم المحض.

(١) والقول : ساقطة من : د.
(٢) فى الأصل : كتبت هذه العبارة د: هكذا، لأن تكافيه المحسود. إلخ.
(٣) فى س : إذا أضيف.

وهذا معلوم بالبديهة أن الكائنات الموجودة لا تصدر إلا عن حق موجود، ولهذا كان معلوماً بالفطرة أنه لابد لكل مصنوع من صانع [كما قال تعالى][1] ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾[2] يقول: اخلقوا من غير خالق خلقهم، أم هم خلقوا أنفسهم، ومن المتكلمين من استدل على هذا المطلوب بالقياس وضرب الأمثال[3] والاستدلال عليه ممكن ودلائله كثيرة، والفطرة عند صحتها أشد إقراراً به، وهو لها أبده، وهو إليه أشد اضطراً من المثال الذى يقاس به.

(اختلاف الأصوليين فى العلة الشرعية)

وقد اختلف أهل الأصول فى العلة الشرعية، هل يجوز تعليل الحكم الوجودى بالوصف العدمى فيها[4] مع قولهم: إن العدمى يعلل بالعدمى؟ فمنهم من قال يعلل به ومنهم من أنكر ذلك، ومنهم من فصل بين ما لا يجوز أن يكون علة للوجود فى قياس العلة، ويجوز أن يكون علة له فى قياس الدلالة فلا يضاف إليه فى قياس الدلالة، وهذا فصل الخطاب، وهو أن قياس الدلالة يجوز أن يكون العدم فيه علة وجزءاً من علة، لأن عدم الوصف قد يكون دليلاً على وصف وجودى يقتضى الحكم.

وأما قياس العلة فلا يكون العدم فيه علة تامة، لكن يكون جزءاً من العلة التامة، وشرطاً للعلة المقتضية التى ليست بتامة [وقلنا. جزء من العلة التامة وهو معنى كونه شرطاً فى اقتضاء العلة الوجودية. وهذا نزاع لفظى فإذا حققت المعانى ارتفع][5]، فهذا فى بيان أحد الطرفين، [وهو أن الموجود لا يكون سببه عدماً محضاً].

(١) ما بين المعقوفين زيادة فى : س.
(٢) سورة الطور : ٣٥.
(٣) فى س : المثال.
(٤) فيها : ساقطة من : د.
(٥) ما بين المعقوفين زيادة فى : س.

أمـــا الطرف الثانى[1]، هو أن الموجود لا يكون سبباً لوجود يستلزم عدماً، فلأن العـــدم المحـــض لا يفتقر إلى سبب موجود، بل يكفى فيه عدم السبب الموجود، ولأن السبب الموجود إذا أثر فلابد أن يؤثر شيئاً، والعدم المحض ليس بشيء، فالأثر الذى عدم محـــض بمنزلـــة عدم الأثر، بل إذا أثر الإعدام فالإعدام أمر وجودى فيه عدم، فإن جعل الموجـــود معدومـــاً، والمعدوم موجوداً أمر معقول، أما جعل المعدوم فلا يعقل إلا بمعنى الإبقـــاء على العدم، والإبقاء على العدم يكفى فيه عدم الفاعل. والفرق معلوم بين عدم الفـــاعل وعـــدم الموجب فى عدم العلة، وبين فاعل العدم وموجب العدم وعلة العدم، والعدم لا يفتقر إلى الثانى بل يكفى فيه الأول، فتبين بذلك الطرفان، وهو أن العدم المحض الـــذى ليس فيه شوب وجود لا يكون لوجود[2] ما لا سبباً ولا مسبباً، ولا فاعلاً ولا مفعولاً أصلاً، فالوجوب المحض التام الذى ليس فيه شوب عدم[3]، ولا يكون سبباً لعدم أصلاً، ولا مسبباً عنه ولا فاعلاً له ولا مفعولاً.

أما كونه مسبباً عنه ولا مفعولاً له فظاهر، وأما كونه ليس سبباً له، فإن كان سبباً لعدم محض، فالعدم لا يفتقر إلى سبب موجود، وإن كان لعدم فيه وجود، فذاك الوجود لابد له من سبب، ولو كان سببه تاماً وهو قابل لما دخل فيه عدم، فإنه إذا كان السبب تاماً والمحل قابلاً وجب وجود المسبب، فحيث كان فيه عدم،.فلعدم ما فى السبب أو فى المحـــل، فلا يكون وجوداً محضاً، فظهر أن السبب حسب تخلف حكمه، إن كان لفوات شرط فهو عدم، وإن كان لوجود مانع صار مانعاً لضعف السبب، وهو أيضاً عدم قوته وكماله، فظهر أن الوجود ليس سبب العدم المحض، وظهر بذلك القسمة الرباعية وهى[4] أن الوجود المحض لا يكون إلا خيراً.

يـــبين ذلـــك أن كل شر فى العالم لا يخرج عن قسمين إما ألم، وإما سبب الألم، وســـبب الألم مثل الأفعال السيئة المقتضية للعذاب، والألم، والألم الموجود لا يكون إلا

(١) فى س : وجوهاً.

(٢) فى د، الذى ليس يقرب فيه عدم. والصحيح ما أثبتناه.

(٣) فى س : حيث.

(٤) فى د. وهو.

لـــنوع عـــدم، كمـــا[1] يكون سببه تفرق الاتصال، وتفرق الاتصال هو عدم التأليف والاتصال إلى بينهما، وهو الشر والفساد.

وأما سبب الألم فقد قررت فى قاعدة كبيرة، أن أصل الذنوب هو عدم الواجبات لا فعل المحرمات[2] وأن فعل المحرمات إنما وقع لعدم الواجبات، فصار أصل الذنوب عدم الواجـــبات، وأصل الألم عدم الصحة، ولهذا كان النبى صلى الله عليه وسلم يعلمهم فى خطبته الحاجة أن يقولوا: "ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا"[3].

فيســـتعيذ[4] من شر النفس الذى نشأ عنها من[5] ذنوبها وخطاياها، ويستعيذ من ســـيئات الأعمـــال التى هى عقوباتها وآلامها، فإذا قوله: "ومن سيئات أعمالنا التى هى عقوباتها وآلامها، فإذا قوله: "ومن سيئات أعمالنا" قد يراد به السيئات فى الأعمال، وقد يـــراد بـــه العقوبات فإن نلفظ السيئات فى كتاب الله يراد به ما سوء الإنسان من الشر ويـــراد به الأعمال السيئة، قال الله تعالى : ﴿إِنْ تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا﴾[6]، وقال تعالى : ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُـــورٌ﴾[7] ومعـــلوم أن شـــر النفس هو الأعمال السيئة فتكون سيئات الأعمال الشر والعقوبات الحاصلة بها، فيكون مستعيذاً من نوعى السيئات، الأعمال السيئة، وعقوباتها. كما فى الاستعاذة المأمور بها فى الصلاة "أعوذ بك من عذاب جهنم، ومن عذاب القبر،

(١) فى س : فكما.

(٢) انظر ما كتبه ابن تيمية فى رسالة الحسنة والسيئة ص ٩٢، وما بعدها، وما كتبه فى تفسير (وما أصابك من سيئة فى نفسك) جـــ٢ من دقائق التفسير لابن تيمية.

(٣) هذا جزء من حديث قاله الرسول صلى الله عليه وسلم فى خطبته الحاجة وأورده الإمام أحمد بن حنبل فى مسنده "ط دار المعارف" ٥-٢٧١ رقم ٣٧٢٠ عن عبدالله بن مسعود رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: علمنا خطبته الحاجة، الحمد لله نستعينه ونستهديه ونستغفره" الخ الخطبة. وانظر الحديث رقم ٣٢٧٥، ٤١١٥، ٤١١٦، وقال الأستاذ المحقق رحمه الله أن الحديث قد ذكره الترمذى فى سننه وأبو داود ، والنسائى، وابن ماجة، والحاكم، وانظر الأذكار للنووى، ص ٢٥٠ – ابن ماجة ١-٦٠٩-٦١٠، وانظر تحقيق الدكتور محمد سالم للحديث المذكور فى كتاب جامع الرسائل لابن تيمية، ص١١٧ ت٣.

(٤) فى د : فنستعيذ ... ونستعيذ.

(٥) من ساقطة فى : د.

(٦) سورة آل عمران : وفى الأصل : "إن تصبكم حسنة" وصحة الآية ما أثبتناه.

(٧) سورة الشورى : ٤٨.

ومـــن فتـــنة المحيا والممات، ومن فتنة المسيح الدجال"[1] فأمرنا بالاستعاذة من العذاب، عـــذاب الآخـــرة، وعذاب البرزخ، ومن سبب العذاب، ومن فتنة المحيا والممات، وفتنة المســـيح الدجـــال، وذكر الفتنة الخاصة [بعد الفتنة العامة][2]، فتنة المسيح الدجال فإنها أعظم الفتن كما فى الحديث الصحيح "وما من خلق آدم إلى قيام الساعة فتنة أعظم من فتنة المسيح الدجال"[3].

فصل
(العبد وكل مخلوق فقير إلى الله)

إذا ظهر أن العبد وكل مخلوق فقير إلى الله محتاج إليه. ليس فقيراً إلى سواه فليس هو مستغنياً بنفسه ولا بغير ربه، فإن ذلك الغير فقير أيضاً محتاج إلى الله، ومن المأثور عن أبى يزيد[4] رحمه الله أنه قال: استغاثة المخلوق بالمخلوق، كاستغاثة الغريق بالغريق. وعن الشـــيخ أبى عـــبدالله القرشـــى أنه قال: استغاثة المخلوق بالمخلوق كاستغاثة المسجون بالمســـجون. وهذا تقريب وإلا فهو كاستغاثة العدم بالعدم، فإن المستغاث به إن لم يخلق الحـــق فيه قوة وحولاً وإلا فليس له من نفسه شيء، قال سبحانه: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِـــنْدَهُ إِلا بِإِذْنِهِ﴾[5]، وقال تعالى: ﴿وَلا يَشْفَعُونَ إِلا لِمَنِ ارْتَضَى﴾[6] وقال تعالى: ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[7].

---

(١)ورد الحديث فى : مسلم ٤-٢٠٧٩ (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار باب التعوذ من العجز والكسل وغيره) حديث رقم ٢٧٠٦، النسائى ٨-٤٢ (كتاب الاستعاذة. باب الاستعاذة من فتنة القبر) ابن ماجة ٢-١٢٦٢ (كتاب الدعاء. باب ما تعوذ منه رسول الله صلى الله عليه وسلم).

(٢) ما بين المعقوفين زيادة فى : س.

(٣) رواه مسلم فى "صحيحه" رقم (٢٩٤٦) من حديث عمران بن حصين رضى الله عنه، كما ورد فى: ابن ماجة ١٣٥٩/٢ (كتاب الفتن، باب فتنة المسيح الدجال وخروج عيسى ابن مريم ويأجوج ومأجوج) حديث رقم ٧٧-٣.

(٤) هو طيفور بن البسطامى، أبويزيد نسبة إلى بسطام، متصوف كبير، اشتهر بالزهد والورع والعزوف عن الدنيا. ويقال إنه أول من تكلم فى الفناء بمعناه الصوفى. توفى سنة ٢٦١هـــ. انظر عنه طبقات الصوفية، ص ٦٧-٧٤، وفيات الأعيان ١٠-٢٤٠، ميزان الاعتدال، ١-٤٨١، حلية الأولياء، ١٠-٣٣.

(٥) سورة البقرة : ٢٥٥.

(٦) سورة الأنبياء : ٢٨.

(٧) سورة البقرة : ١٠٢.

واســـم العبد يتناول معنيين : أحدهما : بمعنى العباد كرهاً كما قال: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِلا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾[1] وقال ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعًـا وَكَرْهًا﴾[2] وقال : ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُـولُ لَـهُ كُـنْ فَيَكُونُ﴾[3] وقال : ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾[4].

والثانى بمعنى العابد طوعاً وهو الذى يعبده ويستعينه، وهذا هو المذكور فى قوله: ﴿وَعِـبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْنًا﴾[5] وقوله : ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾[6] وقوله : ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾[7] وقوله: ﴿إِلا عِـبَادَكَ مِـنْهُمُ الْمُخْلَصِـينَ﴾[8] وقوـله : ﴿يَا عِبَادِ لا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلا أَنْتُمْ تَحْـزَنُونَ﴾[9] وقوله: ﴿وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ﴾[10] وقوله : ﴿فَأَوْحَى إِلَـى عَـبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾[11] وقوله: ﴿نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾[12] وقوله : ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْـرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً﴾[13] وقوله : ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ﴾[14] وهذه العبودية قد يخـلو الإنسـان مـنها تارة. وأما الأولى فوصف لازم إذا أريد بها جريان القدر عليه

(١) سورة مريم : ٩٣.
(٢) سورة آل عمران : ٨٣.
(٣) سورة البقرة : ١١٧.
(٤) سورة الرعد : ١٥.
(٥) سورة الفرقان : ٦٣.
(٦) سورة الإنسان : ٦.
(٧) سورة الإسراء : ٦٥.
(٨) سورة ص : ٨٣.
(٩) سورة الزخرف : ٦٨.
(١٠) سورة ص : ٤٥.
(١١) سورة النجم : ١٠.
(١٢) سورة ص : ٤٤.
(١٣) سورة الإسراء : ١.
(١٤) سورة الجن : ١٩.

وتصـــريف الخالق له، وقال تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾(١).

وعامـــة السلف على أن المراد بالإسلام استسلامهم له بالخضوع والذل، لا بمجرد تصـــريف الـــرب لهم، كما فى قوله : ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾(٢) وهذا الخضوع والذل هو أيضاً لازم لكل عبد لابد له من ذلك، وإن كان قد يعرض له أحياناً الإعراض عن ربه والاستكبار، فلابد له عند التحقيق من الخضوع والذل له، لكن المؤمن يسلم له طوعاً فيحبه ويطيع أمره، والكافر إنما يخضع له عن رغبة ورهبة، فإذا زال عنه ذلك أعرض عن ربه، كما قال: ﴿وَإِذَا مَسَّ الإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَسَّهُ﴾(٣) وقال: ﴿وَإِذَا مَسَّـــكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الإِنْسَانُ كَفُورًا﴾(٤).

وفقـــر المخلوق وعبوديته أمر ذاتى له لا وجود له بدون ذلك، والحاجة ضرورية لكـــل المصنوعات المخلوقات، وبذلك هى آية(٥) لخالقها وفاطرها، إذ لا قيام لها بدونه، وإنمـــا يفترق الناس فى شهود هذا الفقر والاضطرار وعزوبه عن قلوبهم، وأيضاً: فالعبد مفتقر إلى الله من جهة أنه معبوده الذى يحبه إجلالا وتعظيماً، فهو غاية مطلوبة ومراده، ومنتهى همته، ولا صلاح له إلا بهذا.

"المحبوب لذاته هو الله"

وأصـــل الحركات الحب، والذى يستحق المحبة لذاته هو الله، فكل من أحب مع الله شـــيئاً فهـــو مشـــرك، وحبه فساد، وإنما الحب الصافى النافع حب الله، والحب لله،

(١) سورة آل عمران : ٨٣.
(٢) سورة الرعد : ١٥.
(٣) سورة يونس : ١٢.
(٤) سورة الإسراء : ٦٧.
(٥) فى س : أنها .

والإنسان فقير إلى الله من جهة عبادته له، ومن جهة استعانته به. بالاستسلام[1] والانقياد لمن أنت إليه فقير وهو ربك وإلهك، وهذا العمل هو[2] أمر فطرى ضرورى، فإن النفوس تعـلم فقرها إلى خالقها وتذل لمن افتقرت إليه، وغناه من الصمدية التى انفرد بها، فإنه يسأله من السموات والأرض، وهو شهود الربوبية بالاستعانة والتوكل والدعاء والسؤال، ثم هذا لا يكفيها حتى تعلم ما يصلحها من العلم والعمل، وذلك هو عبادته والإنابة إليه، فـإن العبد إنما خلق لعبادة ربه، فصلاحه وكماله ولذته وفرحه وسروره فى أن يعبد ربه وينيب إليه[3] وذلك قدر وذلك قدر زائد على مسألته والافتقار إليه، فإن جميع الكائنات حادثة بمشيئة الله، قائمة بقدرته وكلمته، محتاجة إليه فقيرة إليه مسلمة له طوعاً وكرهاً، فـإذا شـهد العبد ذلك وأسلم له وخضع، فقد آمن بربوبيته ورأى حاجته وفقره إليه، وصـار سـائلاً له متوكلاً عليه، مستعيناً به، إما بحاله وإما بمقاله بخلاف المستكبر عنه المعرض عن مسألته.

(أنواع مسألة العبد لربه)

ثم هذا المستعين به السائل له، إما أن يسأل ما هو مأمور به، أو ما هو منهى عنه، أو ما هو مباح له.

فالأول حال المؤمنين السعداء الذين حالهم ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.

والثانى حال الكفار والفساق والعصاة، الذين فيهم إيمان به وإن كانوا كفاراً كما قـال ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾[4]. فهم مؤمنون بربوبيته، مشركون فى عبادته، كما قال النبى صلى الله عليه وسلم لحصين الخزاعى: "يا حصين كم تعبد؟...

قال : سبعة آلهة ، ستة فى الأرض وواحداً فى السماء.

قال : فمن الذى لرغبتك ورهبتك؟

(١) فى س : للاستسلام .

(٢) هو : ساقطة من : س .

(٣) إليه : ساقطة من : د.

(٤) سورة يوسف : ١٠٦.

قال : الذى فى السماء.

قـــال : أســـلم حتى أعلمك كلمة ينفعك الله تعالى بها، فأسلم فقال: قل: اللهم ألهمـــنى رشدى وقنى شر نفسى"[1] رواه أحمد وغيره . ولهذا قال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾[2] أخبر سبحانه أنه قريب من عباده، يجيب دعوة الداعى إذا دعاه. فهذا إخبار عن ربوبيته لهم، وإن كانوا مع ذلك كفاراً من وجه آخر، وفساقاً أو عصاة، قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْـتُمْ وَكَـانَ الإِنْسَانُ كَفُورًا﴾[3] وقال تعالى : ﴿وَإِذَا مَسَّ الإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[4] ونظائره فى القرآن كثيرة.

ثم أمرهم بأمرين فقال : فليستجيبوا لى، وليؤمنوا بى لعلهم يرشدون.

والـــثانى : الإيمـــان بربوبيته وألوهيته وأنه ربهم وإلههم، ولهذا قيل: إجابة الدعاء تكـــون عـــن صـــحة الاعـــتقاد، وعـــن كمال الطاعة، لأنه عقب آية الدعاء بقوله: ﴿فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي﴾.

والطاعـــة والعبادة هى مصلحة العبد التى فيها سعادته ونجاته، وأما إجابة دعائه وإعطاؤه سؤله، فقد يكون منفعة وقد يكون مضرة. قال تعالى: ﴿وَيَدْعُ الإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَـاءَهُ بِالْخَيْـرِ وَكَانَ الإِنْسَانُ عَجُولا﴾[5] وقال تعالى: ﴿وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ﴾[6] وقال تعالى عن المشركين: ﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَـانَ هَـذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ

(١) رواه الإمام أحمد بن حنبل فى مسنده ٣٥٤/٦.
(٢) سورة البقرة : ١٨٦.
(٣) سورة الإسراء : ٦٧.
(٤) سورة يونس : ١٢.
(٥) سورة الإسراء : ١١.
(٦) سورة يونس : ١١.

أليم[1]﴾ وقد: ﴿إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمُ الْفَتْحُ وَإِنْ تَنْتَهُوا فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [2] وقال ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [3] وقال ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ، وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾[4] الآية ، وقال: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾[5] وقال النبى صلى الله عليه وسلم لما دخل على أهل جابر فقال: "لا تدعوا على أنفسكم إلا بخير فإن الملائكة يؤمنون على ما تقولون" [6].

فصل

فالعبد كما أنه فقير إلى الله دائماً فى إعانته وإجابة دعوته وإعطاء سؤاله وقضاء حاجته، فهو فقير إليه فى أن يعلم ما يصلحه وما هو الذى يقصده ويريده، وهذا هو الأمر والنهى والشريعة، وإلا إذا قضيت حاجته التى طلبها وأوردها ولم تكن مصلحة له، كان ذلك ضرراً عليه، وإن كان فى الحال له فيه لذة ومنفعة، فالاعتبار بالمنفعة الخالصة أو الراجحة، وهذا قد عرفه الله عباده برسله وكتبه، علموهم وزكوهم وأمروهم بما ينفعهم ونهوهم عما يضرهم. وبينوا لهم أن مطلوبهم ومقصودهم ومعبودهم يجب أن يكون هو وحده لا شريك له. كما أنه هو ربهم وخالقهم، وأنهم إن تركوا عبادته أو أشركوا به غيره خسروا خسراناً مبيناً، وضلوا ضلالا بعيداً. وكان ما أوتوه من قوة ومعرفة وجاه ومال وغير ذلك. وإن كانوا فيه فقراء إلى الله مستعينين به عليه. مقرين بربوبيته، فإنه ضرر عليهم ولهم بئس المصير وسوء الدار. [7]

(١) سورة الأنفال : ٣٢.
(٢) سورة الأنفال : ١٩.
(٣) سورة الأعراف : ٥٥.
(٤) سور الأعراف : ١٧٥-١٧٦.
(٥) سورة آل عمران : ٦١.
(٦) ورد الحديث فى مسلم ٢-٦٣٤ "كتاب الجنائز. باب إغماض الميت والدعاء له إذا حضر" حديث رقم ٢٩٠.
(٧) فى د : إن كان فى الحال له فى لذة.

وهذا هو الذى تعلق به الأمر الدينى الشرعى [والإرادة الدينية الشرعية، كما تعلق بـــالأولى الأمر الكونى القدرى][1] والإرادة الكونية القدرية، والله سبحانه قد أنعم على المؤمنين بالإعانة والهداية فإنه بين لهم هداهم بإرسال الرسل وإنزال الكتب، وأعانهم على اتــباع ذلــك عــلماً وعمــلاً، كما من عليهم وعلى سائر الخلق بأن خلقهم ورزقهم وعافاهم، ومن على أكثر الخلق بأن عرفهم ربوبيته لهم وحاجتهم إليه، وأعطاهم سؤالهم وأجــاب دعــاءهم قــال تعالى : ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[2] فكل أهل السموات والأرض يسألونه فصارت الدرجات الأربعة.

قوم لم يعبدوه و لم يستعينوه، وقد خلقهم ورزقهم وعافاهم.

وقوم استعانوا فأعانهم و لم يعبدوه.

وقوم طلبوا عبادته وطاعته و لم يستعينوه و لم يتوكلوا عليه.

والصنف الرابع الذين عبدوه واستعانوه فأعانهم على عبادته وطاعته، وهؤلاء هم الذيــن آمنوا وعملوا الصالحات وقد بين سبحانه، ما خص به المؤمنين فى قوله: ﴿حَبَّبَ إِلَيْكُــمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾[3] والحمد لله رب العالمين وصلى الله على أفضل المرسلين محمد وآله وصحبه أجمعين[4].

(١) ما بين المعقوفتين زيادة فى : س.

(٢) سورة الرحمن : ٢٩.

(٣) سورة الحجرات : ٧.

(٤) إلى هنا انتهت نسخة دار الكتب والتكملة من نسخة س.

قال شيخ الإسلام

أبو العباس أحمد بن تيمية رحمة الله تعالى

فصل (*)

والعبد مضطر دائماً إلى أن يهديه الله الصراط المستقيم. فهو مضطر إلى مقصود هذا الدعاء، فإنه لا نجاة من العذاب ولا وصول إلى السعادة إلا بهذه الهداية، فمن فاته، فهو إما من المغضوب عليهم، وإما من الضالين، وهذا الهدى لا يحصل إلا بهدى الله، وهذه الآية مما يبين فساد مذهب القدرية.

وأما سؤال من يقول فقد هداهم لا حاجة بهم إلى السؤال، وجواب من أجابه بأن المطلوب دوامها، كلام من لم يعرف حقيقة الأسباب، وما أمر الله به، فإن (الصراط المستقيم) أن يفعل العبد فى كل وقت ما أمر به فى ذلك الوقت من علم وعمل، ولا يفعل ما نهى عنه، وهذا يحتاج فى كل وقت إلى أن يعلم ويعمل ما أمر به فى ذلك الوقت وما نهى عنه، وإلى أن يحصل له إرادة جارمة لفعل المأمور، وكراهة جازمة لترك المحظور، فهذا العلم المفصل والإرادة المفصلة لا يتصور أن تحصل للعبد فى وقت واحد، بل كل وقت يحتاج إلى أن يجعل الله فى قلبه من العلوم والإرادات ما يهتدى به فى ذلك الصراط المستقيم.

نعم! حصل له هدى مجمل بأن القرآن حق، والرسول حق، ودين الإسلام حق، وذلك حق؛ ولكن هذا المجمل لا يغنيه إن لم يحصل له هدى مفصل فى كل ما يأتيه ويذره من الجزئيات التى يحار فيها أكثر عقول الخلق، ويغلب الهوى والشهوات أكثر عقولهم لغلبة الشهوات والشبهات عليهم.

والإنسان خلق ظلوماً جهولاً، فالأصل فيه عدم العلم وميله إلى ما يهواه من الشر، فيحتاج دائماً إلى علم مفصل يزول به جهله، وعدل فى محسبته وبغضه، ورضاه

(*) هذا الفصل بأكمله سقط من : د.

وغضبه، وفعله وتركه، وإعطائه ومنعه، وأكله وشربه، نومه ويقظته، فكل ما يقوله ويعمله يحتاج فيه إلى علم ينافي جهله، وعدل ينافي ظلمه، فإن لم يمن الله عليه بالعلم المفصل والعدل المفصل، وإلا كان فيه من الجهل والظلم ما يخرج به عن الصراط المستقيم، وقد قال تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم بعد صلح الحديبية وبيعة الرضوان: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا﴾(١) إلى قوله تعالى: ﴿وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ فإذا كان هذه حاله في آخر حياته أو قريباً منها فكيف حال غيره.

و(الصراط المستقيم) قد فسر بالقرآن، وبالإسلام وطريق العبودية، وكل هذا حق، فهو موصوف بهذا وبغيره، فـ "القرآن" مشتمل على مهمات وأمور دقيقة، ونواه وأخبار وقصص وغير ذلك إن لم يهد الله العبد إليها فهو جاهل بها ضال عنه، وكذلك "الإسلام" وما اشتمل عليه من المكارم والطاعات والخصال المحمودة، وكذلك "العبادة وما اشتملت عليه".

فحاجة العبد إلى سؤال هذه الهداية ضرورية في سعادته ونجاته وفلاحه، بخلاف حاجته إلى الرزق والنصر فإن الله يرزقه، فإذا انقطع رزقه مات، والموت لابد منه، فإذا كان من أهل الهدى به كان سعيداً قبل الموت وبعده، وكان الموت موصلاً إلى السعادة الأبدية.

وكذلك النصر إذا قدر أنه غلب حتى قتل فإنه يموت شهيداً وكان القتل من تمام النعمة، فتبين أن الحاجة إلى الهدى أعظم من الحاجة إلى النصر والرزق: بل لا نسبة بينهما، لأنه إذا هدى كان من المتقين ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا، وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ﴾(٢) وكان ممن ينصر الله ورسوله، ومن نصر الله نصره الله، وكان من جند الله، وهم الغالبون، ولهذا كان هذا الدعاء هو المفروض.

(١) أول سورة الفتح.
(٢) سورة الطلاق : ٢، ٣.

و(أيضـــاً) فإنه يتضمن الرزق والنصر، لأنه إذا هدى، ثم أمر وهدى غيره بقوله وفعله ورؤيته، فالهدى التام أعظم ما يحصل به الرزق والنصر، فتبين أن هذا الدعاء جامع لكل مطلوب، وهذا مما يبين لك أن غير الفاتحة لا يقوم مقامها، وأن فضلها على غيره مـــن الكلام أعظم من فضل الركوع والسجود على سائر أفعال الخضوع، فإذا تعينت الأفعال فهذا القول أولى والله أعلم.

وصلى الله على نبيه محمد وسلم تسليماً كثيراً.

فهرس

الفصل الأول

منهج القرآن في الحديث عن الله

الفصل الثاني

الموقف الفلسفي

الفصل الثالث

موقف علماء الكلام

الفصل الرابع
المعرفة بين العقل والشرع

الفصل الخامس
موقف المتكلمين من الحرية الإنسانية

الفصل السادس
القضاء الإلهى وعلاقته بأفعال الإنسان

فهرس كتاب التوحيد

هذا الكتاب

يعالج هذا الكتاب قضية الألوهية بأبعادها الفلسفية والدينية معاً ويضع يد القارئ الكريم على أسباب الخلاف بين الفرق الكلامية من جانب وبينها وبين تصور الفلاسفة لقضايا الألوهية من جانب آخر، كما يوضح الكتاب أن العقل البشري كلما ابتعد عن نور الوحي كتاباً وسنة في قضايا الغيب تكاثرت عليه عوامل الحيرة والاضطراب وتاه في أودية الضلال والشكوك. وكلما استضاء بنور القرآن الكريم أمن الزلل ونعم بالإيمان والاطمئنان. خاصة أن قضايا الألوهية تنتمي إلى عالم الغيب. وليس لها في عالم الشهادة نظير فنقاس عليه، كما لا ينفع فيها التصور العقلي أو التخيل الذهني. بل لابد فيها من اليقين الجازم الذي يبعث في النفس الأمان والاطمئنان وهذا لا يتم إلا بالجمع بين نور العقل ونور الوحي معا. ومن هنا تأتي أهمية هذا السفر العظيم.

أحمد غريب